بطرس أبومنه

دراسات حول مولانا خالد والخالدية

٢٠٠٩

بطرس أبو منه

دراسات حول
مولانا خالد والخالدية

٢٠٠٩

إسم الكتاب: دراسات حول مولاناخالد والخالدية

تاليف: بطرس أبو منه

التصميم: فهمي جلال

طبع الكومبيوتري: شاناز رمزي

رقم الإيداع: (١٣٥٤) لسنة ٢٠٠٩

عدد النسخ: (١٠٠٠) نسخة

الطبع: مؤسسة حمدي للطباعة والنشر

الفهرست

كلمة لابد منها

ستحتضن مدينة السليمانية بين ٢٧/ ــ ٢٠٠٩/٤/٣٠ مؤتمراً عالمياً بمناسبة مرور الذكرى ٢٣٠ سنة على ميلاد مولانا خالد النقشبندي أحد كبار اعلام التصوف والأصلاح الديني وهو مؤسس الطريقة الخالدية ـ النقشبندية ـ المجددية. وسوف يشارك في هذا المؤتمر نخبة من العلماء والكتاب والمثقفين من مختلف الجنسيات ومن كل حدب وصوب.

احد الذين تمنينا من أعماقنا مشاركتهم الفعالة في هذا المؤتمر، هو الأستاذ بطرس ابو منة، المتخصص في موضوع مولانا خالد ونشوء وتطور الطريقة النقشبندية في بلدان الأمبراطورية العثمانية. أعاقت ظروف قاهرة سبيله الى المؤتمر وحرمنا من نتائج دراسته وأبحاثه في هذا الميدان وكانت زيارته ستؤدي بالتأكيد الى إغناء أفكاره ومعرفته وتوفر له فرص اللقاء مع المختصين والباحثين الآخرين في هذا المجال. الأطلاع المباشر على البيئة والمحيط الجغرافي لولادة ونشوء الشخصية التي طلما بحث وفكر فيها، سوف يعطي الباحثين فكرة عن تصور الواقع الثقافي والأجتماعي قبل قرنين من الزمن.

الهدف الاساسي لهذا المؤتمر هو تسليط الأضواء على نشاطات ونتاجات شخصية تأريخية مرموقة قادت تحولات إجتماعية ودينية وثقافية عميقة في الربع الاول من القرن التاسع عشر. ترك مولانا خالد بصماته على تأريخ تلك المرحلة وفجر نقاشات حادة ومعارك فكرية عنيفة بين الأوساط الثقافية والمتعلمة بين فريق انبهر إعجابا بقدراته وفريق إستنكر طريقته الدينية وشخصيته المثيرة للجدل.

مازالت المساهمات الكردية في إحياء تراث مولانا شحيحة وخجولة وتقتصر على تعريفات عامة وإعادة طبع بعض القصائد والرسائل والمؤلفات الدينية.

لم نستطع نحن الأكراد توظيف الحركة الخالدية لأهداف سياسية وثقافية، بالرغم من قيادة بعض خلفاء مولانا خالد لانتفاضات وتمردات شعبية دامية في فترات مختلفة من تأريخ كردستان الحديث (ثورة الشيخ عبيدالله النهري وثورة الشيخ سعيد ثيران و... الخ) نحن بحاجة الى دراسات علمية جادة تتناول مفاصل معينة من تأريخنا وتصالحنا مع تأريخ اصبحنا نشعر بالأغتراب تجاهه. سيجد القارئ في إحدى المقالات المنشورة في هذه المجموعة بعض العبارات والأشارات المقتبسة أصلا من رسائل مولانا خالد النقشبندي والتي تطفح بأحكام مسبقة ضد اتجاهات ومذاهب وفرق إسلامية وغير إسلامية. هذه الاشارات والعبارات والأحكام تعكس مستوى الصراعات الدينية والمذهبية آنذاك.

أتصور بأن الرسائل إن لم تكن منتحلة وخالية من شوائب التغيير والتحريف، فيمكن أن تكون ناجمة عن تأثيرات إحتدام الصراع وتعمق الخلافات في بدايات إنتشار الطريقة الخالدية. خلفاء مولانا خالد مثل

الشيخ عثمان سراج الدين والشاعر الصوفي الكردي مولوي اظهروا في كتاباتهم ارفع درجات التسامح الديني والتحرر من الأحكام المسبقة التي كانت سائدة في تلك الفترة.

من هنا نعتذر مسبقاً لجميع الذين ربما تمسهم بعض العبارات التي تنساب منها عقلية اللاتسامح الديني والفكري والتي عفى عليها الزمن والتي تظهر من ثنايا بعض النصوص القديمة ونشرها هنا لايعنى ابداً تشجيع أو تأييد مثل هذه النزعات.

دراسات وأبحاث الأستاذ بطرس ابو منه التي كتبت اساساً باللغة الانجليزية تعتبر دراسات عميقة ورائدة حول هذا الموضوع، لأنها ستساعدنا على فهم جديد لتأريخنا وتشجع الباحثين الشباب من الكرد وغير الكرد على إقتفاء خطوات عالمنا الكبير ويمكننا من كتابة التأريخ الكردي الشائك بطريقة علمية شمولية واعدة.

يضم هذا الكتاب مجموعة من الدراسات التي كتبها شيخ المتخصصين في الخالدية النقشبندية في فترات مختلفة وأماكن متعددة. لذا سيرى القارئ في هذه الصفحات بعض التكرار، نعتذر منه عن ذلك.

وقد قام بترجمة المقالات عدد من المتخصصين في فترة ضيقة وتحت ضغط إقتراب المؤتمر. لذا سيرى القارئ أساليب مختلفة في الترجمة وفي عرض الهوامش والى غير ذلك من مسائل الكتابة المتنوعة نعتذر عن ذلك من القارئ أيضاً ونترك لسليقته الفهم والقراءة الواضحين.

م. جعفر (فاضل كريم أحمد)

رئيس اللجنة التحضيرية للمؤتمر

نبذة عن حياتي

ولدت في مدينة راملا (الواقعة الان في اسرائيل) من عائلة عربية فلسطينية عام ١٩٣٢. في عام ١٩٤٨ بقينا في المدينة وأصبحنا مواطنين في دولة اسرائيل.

وصلت في دراساتي الى جامعة القدس ودرست تاريخ الشرق الاوسط. وبعد حصولي على الشهادة التحقت بجامعة اوكسفورد حيث حصلت على درجة PH. D. تحت اشراف الاستاذ البيرت حوراني.

في عام ١٩٧١ التحقت بجامعة حيفا في اسرائيل ودرست مادة تاريخ الشرق الاوسط. وكان مركز اهتمامي الاساسي في البحث والكتابة هو الامبراطورية العثمانية في القرن التاسع عشر. كانت مساهماتي منصبة حول تأثير الحركات الاسلامية مثل الخالدية في المجتمع العثماني وعلى الدولة. وتم جمع عدد من دراساتي في كتاب طبع تحت عنوان :

Studies on Islam and the Ottoman Empire in the 19th Century (1826-1876)

(دراسات عن الاسلام والامبراطورية العثمانية في القرن التاسع عشر ١٨٢٦-١٨٧٦)

قبل فترة قليلة تقاعدت عن التدريس الا انني لازلت مستمرا في ابحاثي ووصلت اخيرا الى مركز ابحاث الشرق الاوسط في جامعة هارفارد كاستاذ زائر.

بطرس ابو منة

النقشبندية
﴿ الخالدية ﴾

مقدمة

حول الشيخ خالد و الطريقة «الفرعية» الخالدية

ظهور الخالدية و إنتشارها في العالم الإسلامي

تياران دينيان إسلاميان واجها بعضهما، في بغداد، طيلة القرن التاسع عشر؛ ألا وهما " الحركة السلفية " و خط " النقشبندية – الخالدية ". وبينما بقيت " السلفية " مقصورة على بغداد الى العقود الأخيرة من ذلك القرن، نجد أن " الخالدية " أظهرت فاعلية أعظم و إنتشرت في أرجاء الإمبراطورية العثمانية و ما ورائها. أما السلفية الحديثة فقد برزت في بغداد، تحت تأثير تعاليم " الوهابية " في ختام القرن الثمن عشر، على يد " الشيخ علي السويدي "، العالم المشهور و سليل عائلة محترمة جداً من علماء " السنّة " في بغداد. ولعدم مواجهتها أية معارضة من قبل الحكام المماليك للإقليم، فقد جذبت الكثير من الأتباع، من بين العلماء و باقي المثقفين و أبناء الطبقة العليا في المدينة، وكما نوهت في مقالة نشرت مؤخراً[1]. ومع هذا، فإن سرعان ما واجهت السلفية تحدياً من طرف الخالدية؛ و من ثم سياسة قمعية على يد الدولة. ومع ذلك، ففي هذه " المقدمة " القصيرة، سوف نركز على " الشيخ خالد "؛ و بالتالي، الخط الذي حمل إسمه والذي يمثل موضوع هذا المجلد.

---

[1] " السلفية و ظهور الخالدية في بغداد في أوائل القرن التاسع عشر " المنشورة في " عالم الإسلام " ٤٣:٣ (٢٠٠٣) ص ٣٤٩ – ٣٧٢ ؛ راجع كذلك "الخالدية و السلفية في بغداد بعد الشيخ خالد " ص ٢١ - ٤٠

لقن الشيخ خالد، القادم من " شهرزور " في " كوردستان العراق " مبادىء الطريقة النقشبندية المجددية في مدينة " دلهي " على يد " شاه غلام علي " و رسم من قبله معاونا (خليفة)[2]؛ بعد ذلك عاد الى السليمانية في عام (١٨١١)، حيث كان يعيش في السابق و قام بالتدريس هناك قبل سفره الى الهند. في البداية، كانت نيته تتجه صوب نشر التعاليم في بلدته؛ لكن العداء الذي واجهه به شيخ قادري أجبره على الإبتعاد عن البلدة و البقاء في بغداد، وهي خطوة تحولت لصالحه. في بغداد، يظهر أن شخصيات، من ذوي الأفكار الصوفية، يقودهم المفتي الحنفي " أسعد صدر الدين الحيدري " قد وجدوا في تعاليم النقشبندية المجددية ما يقف في وجه السلفية. لذا فقد أعدوا " خالد " لهذه المهمة، والتي أخذها على عاتقه بكل همة و حماسة. وفي سنة (١٨١٥) تمكنوا من إقناع الحاكم العام للإقليم (الوالي – م)، سعيد باشا بترميم مدرسة قديمة و منحها الى الشيخ خالد؛ والتي أصبحت أول زاوية له و موضع ولادة الطريقة الفرعية الخالدية.

في محاولة منه للترغيب في تعاليم السلفية، قام الشيخ علي السويدي بكتابة بحث يدعو الى العودة الى تعاليم " إسلام " المراحل الأولى، و " التمسك بالقرآن و السنة كونهما الإمامين (الثقلين – م) الذين أمرنا النبي بإتباعهما "[3]. و على المرء أن يقتدي بالنبي في أقواله وأفعاله وما

---

[2] - راجع " مولانا خالد و شاه غلام علي في الهند " لـ " آرثر بوهلر " المنشورة في الصفحات ١٩٩ – ٢١٣ من هذا المجلد

[3] - راجع " العقد الثمين في بيان مسائل الدين " (١٧٩٩ ؛ القاهرة : المطبعة المأمونية ، ١٩٠٧)

درج عليه صحابته؛ كما إن السويدي كان معارضاً لـ " الغلو في الدين " مثل زيارة القبور و عبادة (تقديس — م) الأولياء و المظاهر الشعبية الأخرى للدين. لم يعر أحد إلتفاتاً الى هذا الكتاب للسويدي حتى قام أحد مريدي الشيخ خالد، المدعو محمد إبن سليمان (و الذي يسمى احياناً " البغدادي ") بوضع بحثاً ، أملاه خالد، نفسه، مقاطع كثيرة منه[4]؛ و حيث نجد في هذا البحث المباديء الأساسية لتعاليم الشيخ و النقشبندية الخالدية.

اشار إبن سليمان، في مقدمته، أن ما دفعه الى كتابة هذا البحث هو أن بعض الناس ينكرون الحاجة الى إتباع مسار الصوفية مدعين أن " لا شيء يقودنا الى الله سوى الشرائع الدينية بمفهومها الحرفي "[5]. كما أراد، الى جانب ذلك، " أن يؤكد أن على من لم يوهبوا نعمة القلوب النقية يتوجب تعلم المعارف الدينية الخفية (علم الباطن) و الرضوخ للإرشاد الروحي على يد شيخ كامل[6]. مع الإقرار بأن على المسلمين إتباع تعاليم القرآن و السنة حرفياً، فإن الصوفية لا يكتفون بذلك؛ ويقولون بالحاجة الى إرشاد من شيخ صوفي. إن هذا البحث تؤكد أن النقشبندية المجددية تلتزم بشدة بتطبيق مباديء الشريعة و إتباع الصحابة. لقد كتب إبن

---

4 - راجع " الحديقة الندية في آداب الطريقة النقشبندية و البهجة الخالدية "، ١٨١٧ – ١٨ ؛ المطبوعة هامشا لكتاب " عثمان بن سند الوائلي " الموسوم " أصفى الموارد من سلسال أحوال الإمام خالد "

5 - راجع " الحديقة الندية ... " ص ٤

6 - راجع " الحديقة الندية ... " ص ٤

سليمان : " إن العارفين بتقاليد النبي يقرون بأن هذا هو السبيل الذي إختاره النبي ﴿ يعني الطريقة النقشبندية ﴾ ..... داعيا مجتمعه الى قبول ذلك و الذي سار عليه الصحابة ..... "[٧]؛ ولتأكيد هذه النقطة إستشهد بقول " الشيخ مراد البخاري " بأن "طريق النقشبندية هو طريق الصحابة ..... و تتمثل في الخضوع المستمر ﴿ لـ الله ﴾ظاهراً و باطناً؛ مع الإلتزام التام بالسُنة والتنفيذ الصارم للشرائع ..... ولها أساسان متينان؛ وهما الطاعة التامة للنبي و الإخلاص الشيخ الكامل "[٨] .

ما عناه الشيخ خالد هو أن الفروقات ما بين تعاليمه و تلك التي للسلفية طفيفة جداً، فيما يخص تقليد ما يصدر عن النبي، وإتخاذ صحابته قدوة و تطبيق تعاليم الشريعة. حتى أنه كتب، مرة، أن " مبدأه هو مبدأ السلف، و أن طريقته ... هي عين طريقة الصحابة و خيرة التابعين. "[٩]. كان الشيخ خالد يؤمن بأن رسالته تفوق تعاليم السلفية كونها تجمع ما بين التصوّف و التعلم؛ ولقد كتب إبن سليمان بأن من الأساسي لكل مسلم، بعد أن يتعلم العلوم الدينية المكشوفة (علم الظاهر)، أن يتعلم العلوم الدينية المخفية (علم الباطن) على يد شيخ من الصوفية[١٠]؛ كما إن لا غنى عن الإرشاد الروحي كونه ينقي قلوب الناس.

---

7 - المصدر السابق ص ١٣

8 - المصدر السابق ص ١٤

9 " بغية الواجد من مكتبة حضرة مولانا خالد " لـ " أسعد صاحب " (دمشق : ١٩١٥ — ١٦) ص ٩٦

10 - راجع " الحديقة الندية ... " ص ١٧ و ١٨

إن مثل هذه التعاليم، وإذا ما صاحبها عزم مثابر هدفه نشرها على أوسع نطاق، فإن ذلك مكن الشيخ خالد من إيقاف توسع السلفية في بغداد؛ وفي ذات الوقت إجتذاب العديد من الأتباع، وبالأخص من بين الشباب، في كل من بغداد والمناطق الكوردية. وفي الواقع فإن مهمته قد حققة نجاحا كاملاً. لقد غادر العراق، نهائياً، في سنة (١٨٢٢) وإستقر في دمشق[١١]. إن نقل نشاطه من بغداد الى دمشق كان مؤشراً على نقطة تحول في مهمته؛ حيث أن دمشق تقع على طريق الحج وقريبة من كل من إسطنبول و مكة، أكثر من قرب بغداد منهما؛ فمن دمشق كان يتمكن من الحصول على إشراف أحسن على إنتشار الخالدية. لقد كانت تلك حركة ذكية من جانب الشيخ خالد، لأنها حولت الخالدية من حركة لمجموعة محلية عراقية الى حركة لعموم الدولة العثمانية.

منذ عام (١٨١٩)، وبينما كان لا يزال في السليمانية، قام الشيخ خالد بإرسال مبعوث عنه الى إسطنبول؛ ولم تكن هذه هي المرة الأولى التي يتواجد، في العاصمة العثمانية، أحد أفراد النقشبندية المجددية. وصل الشيخ مراد البخاري الى إسطنبول خلال العقود الأخيرة من القرن السابع عشر؛ وفي القرن الثامن عشر وصلها، قادماً من مكة، أحد أفراد المجددية من مريدي الشيخ احمد جورياني و الملقب " ياكداش ". إن وضع الخالدية كان مختلفاً عن وضع المجددية؛ فما أن وصل خالد الى دمشق، وأصبح بعيداً عن السلطات المحلية في كل من بغداد و السليمانية، حتى

---

[١١] - إن الأساس المنطقي لهذه الحركة قد فُصلت في " الخالدية و السلفية في بغداد بعد مولانا خالد " ص ٢١ و ٢٢

إتخذت مهمته منحى يتسم بالفاعلية التي لم يكن في مقدوره الإفصاح عنها علنا في بغداد أو الـ يمانية ؛ ففي هاتين المدينتين، إنحصرت تعاليمه في نشر مبادىء النقشبندية المجددية و محاربة السلفية.

لكنه في دمشق، احس بحرية مكنته من التطرق الى مسائل إجتماعية و سياسية؛ وبذا نجد أن مراسلاته مع معاونيه (خلفائه – م) كانت تضم شجبا للبدع الإسلامية و لعنا لغير المسلمين. كان يعتبر الدولة العثمانية المعقل الأخير للإسلام، فدعى أتباعه الى " الصلاة صباح مساء من اجل الدعم ﴿ الإلاهي ﴾ للـ... الدولة العثمانية... و نصرها على أعداء الدين ". بالإضافة الى ذلك، نتلمس نداءات لدعم " السلطان "، بصفته الحامي للإسلام، كانت تتكرر دوما في مراسلاته؛ وفي بعض الأحيان، كان يصاحب ذلك النداء التالي: " لترتفع ...على يده ﴿ اي السلطان ﴾ راية شريعة النبي "[12].

لم يكن صعبا على الخالدية التأثير على أبناء الطبقات العليا في إسطنبول وإيجاد مؤيدين من بين الصفوة الحاكمة؛ وقد ساهم، مثل هذا الأمر، في التأثير على القرارات السياسية التي كانت تتخذ في تلك المرحلة من قبل الباب العالي؛ مثل القضاء على الإنكشارية و إلغاء الطريقة

---

12 - راجع مقالتي المعنونة " منظور جديد حول ظهور و إنتشار الطريقة الخالدية الفرعية " في مؤلف " احمد يشار أساك " المعنون " التصوف و الصوفية في المجتمع العثماني " (أنقرة : ٢٠٠٥) ص ١٩٩

البكتاشية في عام (١٨٢٦). فقد جرى إتهامهم بالبدع الهرطقية (الإلحاد – م) أو انهم سبب ضعف المجتمع الإسلامي و الدولة[13].

بعد تلك الأحداث بسنة مات الشيخ خالد في دمشق، على أثر إصابته الطاعون، مع عدد من أفراد عائلته و العديد من كبار معاونيه (خلفائه – م) الذين كانوا قد صحبوه من العراق. كانت وفاته، غير المتوقعة، خسارة عظيمة للخالديين؛ ففي الواحدة والخمسين من عمره كان لا يزال في قمة عطائه ولم يمضي من عمر الخالدية أكثر من عقد و نصف من الزمن. ولكن خالد كان منظماً ممتازاً و قائد صوفي مميز؛ فقد نجح في إجتذاب العديد من أفراد جيلاً جديداً، قد بدأ بالظهور من بين الكورد، من المثقفين أمثاله الذين قد درسوا في المدارس التي أسسها أمراء الكورد؛ وبذا، وخلال السنوات الستة عشرمن النشاط، نجح في كسب و تلقين أعداد كبيرة من الأتباع وتدريب و تلقين ما لا يقل عن سبعين معاونا (خليفة – م)، كان معظمهم من الكورد الذين قام بارسالهم الى مختلف المدن و البلدات في كافة أرجاء البلاد العثمانية و ما ورائها. و بكل تفاني حمل هؤلاء مهمته الى أقصى المناطق، وبالأخص في مدن الأناضول و بين العشائر الكوردية. كانت محصلة ذلك، أن الدعوة الى التمسك المتزمت بالشريعة والإلتزام القوي بالمبادىء الإسلامية الإصولية قد تركت بصمتها في أراضي غرب آسيا، خلال القرن التاسع عشر.

في إسطنبول، لم يكن السلطان محمود الثاني مرتاحاً لما يقوم به الخالديون، ففي عام (١٨٢٨) قام بطرد نواب خالد و أرسل عدداً من

---

13 المصدر السابق ، ص ٣١٢ و ٣١٣

قادة الخالدية الى المنفى. بعد ذلك بقليل، و بالرغم عن هذه النكسات، عاد الخالديون الى ممارسة نشاطهم في المدينة، وبقيت لها مكانة الحظوة لدى العديد من أفراد الطبقات العليا هناك؛ و بالتالي، فقد تركت أثراً لا يُستهان به على الإجراءات الإصلاحية خلال الفترة الأولى من " التنظيمات (الإصلاح) " (أو ما كان يُطلق عليه تسمية " المشروطية " — م)[14].

في أثناء مكوثه في دمشق، قام الشيخ خالد بالحج الى مكة في سنة (١٨٢٦) وإستغل الفرصة لتنظيم نشاط خالدي هناك. وقد نجحت الخالدية بالإنتشار من مكة الى " جاوة " و جنوب شرق آسيا، حيث لاقت رواجاً كبيراً و كسبت الكثير من المريدين[15]

---

14 راجع مقالتي المعنونة " الجذور الإسلامية في البراءة الكلهانية " المنشورة في " عالم الإسلام " ٤ : ٢ (١٩٩٤) ص ١٧٣ - ٢٠٣

15 - راجع مقالتي المعنونة " منظور جديد حول ظهور و إنتشار الطريقة الخالدية الفرعية " في مؤلف " أحمد يشار أساك " المعنون " التصوف و الصوفية في المجتمع العثماني " (انقرة : ٢٠٠٥) ص ٢٠٧ و ٢٠٨ ؛ وكذلك " تأثير العلماء الكورد في إسلام أندونيسيا " لـ " مارتن فان برونسين في مؤلفه " الملالي والصوفية و البدع (الهرطقة — م) : دور الدين في المجتمع الكوردي " (إسطنبول : آيزيس، ٢٠٠٠) ص ١١١ ١٣٣

إنتشار الخالدية شرقاً

لقد تميز تأريخ الخالدية، بعد وفاة مولانا خالد، بحدثين رئيسين. كان الأول، التوسع السريع المستهدف البلدان الإسلامية في آسيا؛ أما الثاني، فخلال القرن العشرين، كان للإضطهاد السياسي و الديني الذين مارسهما الميالون للعصرية و الأنظمة الوهابية آثار دائمة على الخالديين.

بينما نجد أن الطريقة، وخلال القرن التاسع عشر، كانت قد غدت أقوى في الموطن الكوردي لخالد؛ وإنتشرت في الدول المجاورة، وبالأخص في الأناضول، قبل دخولها إسطنبول و الأجزاء الأخرى من الإنبراطورية العثمانية[١٦]. إستمر توسع التيار، خلال ذلك القرن، حتى بلغ " تتارستان " و " اندونوسيا "؛ حيث حلت الخالدية، تد يجيا، محل المجددية وحتى بعض الفروع الأخرى في العديد من البلدان. أخذت الخالدية من كوردستان الى مقاطعة " طالش " في شمال لإيران (وهي منطقة " خلخال " في شرق آذر بايجان الإيرانية – م) والى القفقاس[١٧]. كانت المدينتان المقدستان في الحجاز (مكة و المدينة) سكنا إتخذ للخالدية،

---

16 راجع " Yad-I mardan ou les Naqshbaqndis Kurdes الكورد النقشبندية ..... " (في هذا المجلد ص. ٦١ – ٦٨) لـ " هلكاوت حكيم ". حول إنتشار الطريقة في الإمبراطورية العثمانية، راجع " خالد البغدادي و الخالدية الأناضولية " لـ " عبد الرحمن ميمس " (إسطنبول : كتابوي ، ٢٠٠٠)

17 - راجع " النقشبندية الخالدية في طالش (شمال إيران) " لـ " حامد الكار " في هذا المجلد ص. ١٦٩ – ١٩٧ ؛ و " داغستان و عالم الإسلام " لـ " موشي كامر و ديفيد فاسرستاين " (هلسنكي : الأكاديمية العلمية الفنلندية ، ٢٠٠٦)

حيث لعبتا دوراً رئيساً في كسب وتلقين الحجاج ؛ والذين بدورهم أدخلوا الخالدية الى بلادهم، وبالأخص في القفقاس (داغستان و الشيشان) في العشرينات من القرن التاسع عشر (ومن هناك إنتقلت، بعد ذلك، الى آذربايجان) ومن ثمة الى الأرخبيل الأندونوسي بحلول أواسط القرن التاسع عشر[١٨]. إستقر شيوخ الخالدية، من الكورد، في الحجاز؛ حيث سكن الدعاة الرئيسون للطريقة كما سكن الخالديون جبل " ابو قبيس " في مكة، حيث قام احد خلفاء مولانا خالد بإرشاد العديد من المريدين الأندونوسيين[١٩]. اما في داغستان فإن الخالدية كانت تسمى " المريدية " من قبل الروس؛ وقد لعبت دوراً رئيساً إبان الحرب المقدسة (الجهاد – م) بقيادة الأئمة الثلاثة (١٨٢٨ – ١٨٥٩)، وكان بين صفوفهم إثنان من من أبناء الطريقة ﴿ غازي محمد، الذي توفى سنة ١٨٣٢ و شامل (الشهير) المتوفي سنة ١٨٧١ ﴾؛ إلا أن تحديد الدور الذي لعبته الخالدية في تلك الحرب المقدسة يحتاج الى دراسة متعمقة أكثر [٢٠]. بالرغم من أن الخالدية

---

18 ـ " عن الشيخ خالد في آذربايجان : محمد الناسخ (١٩٠٧ – ١٩٩٦) " لـ " رمضان موصلي " في هذا المجلد ص. ١٣٥ – ١٤٩

19 - راجع " بعد ايام ابو قبيس ؛ النقل الأندونوسي للنقشبندية الخالدية " لـ " مارتن فان برونسن " في هذا المجلد ص. ٢٢٥ – ٢٥١

20 - نوقشت هذه النقاط في " خالدية شمال القفقاس : المشاكل التأريخية " لـ " ميشيل كيمبر " من هذا المجلد ص. ١٥١ - ١٦٧

قد دخلت بعض أنحاءالعالم العربي[٢١]؛ فإنها إنتشرت شرقا، حيث لا تزال تحظى، هناك، بشعبية .

بدخولها الى إسطنبول، على يد مريدي مولانا خالد، في العقود الأولى من القرن التاسع عشر، فإن الخالدية تمكنت، وبشكل تدريجي، من إحتواء جميع مواطن المجددية السابقة والتي كانت قد قامت في عاصمة الإمبراطورية العثمانية، منذ أواخر القرن السابع عشر، و حتى بعض مواقع النقشبندية التي سبق وإن تأسست منذ القرن السادس عشر. إن أهم مواقع الخالدية، والذي كان قد تأسس في أواسط القرن التاسع عشر وكان ذو تأثير على كل من الحياتين الثقافية و السياسية للإمبراطورية، هو " تكية كوموشانوي " (١٨٥٩) التي أخذت إسمها من " احمد ضياء الدين كوموشانوي " (المتوفي سنة ١٨٩٤)[٢٢]. عين " كوموشانوي " عدد غفير من الخلفاء، وقام بإرسالهم الى عدة أماكن في الإمبراطورية من أجل

---

21 . حول الوجود الخالدي في العالم العربي، راجع المقالات الأخيرة لـ " أبو منة "، مثل " السلفية و ظهور الخالدية في بغداد في أوائل القرن التاسع عشر " المنشورة في " عالم الإسلام ٤٣:٣ (٢٠٠٣) "؛ و " الشيخ المنسي : عيسى الكوردي و تحول أخوية النقشبندية الخالدية في سوريا القرن العشرين " لـ " إيزاك وايزمان " ؛ من هذا المجلد ص. ٣٧٣ — ٣٩٣ . " اليد الخفية : التعاون بين الأخوية النقشبندية الخالدية والأصولية المتزمتة في حلب " في ص ٤١ — ٥٩ من هذا المجلد .

22 . وهو مؤلف إحدى روائع الأدب الخالدي الموسومة " جامع الأصول " (القاهرة : الجمالية، ١٩١٠)، و المؤسس للعديد من المكتبات الصوفية في الأناضول؛ حول تأريخ " التكية " راجع " تكية كوموشانوي في إسطنبول. التأريخ والميزات المعمارية للتكية النقشبندية الخالدية" لـ " بهاء تانمان " في هذا المجلد ص. ٨٧ — ١٠٦

نشر الطريقة"[٢٣]. بالإضافة الى ذلك، فإنه كان مسؤولاً عن وصول الخالدية الى مصر و الى مقاطعة " الأورال – الفولغا "، حيث كسب و لقن أحد ألمع علمائها، وهو "زين الله رازوليف " من " ترويتسك " (المتوفي سنة ١٩١٧). وبعد ذلك أصبح مشايخ الخالدية في تلك الأنحاء يعرفون بإسم " كوموشانوي إيشانلر "[٢٤]". إن الكم، الذي لا يستهان به، من الكتابات حول الخالدية، والتي طبعت في " قزان " جعل من منطقة " الأورال – الفولغا " مركز نشر لكتب الخالدية ؛ الى جانب تركيا و أندونوسيا. إن مريدي " رازوليف " أوصلوا ذلك التيار حتى " هضبة كازاخ " و " سايبيريا " والى مدن على حدود الصين"[٢٥]. بينما قام (خالدي – م) آخر بفتح مدرسة في " أستركان " في عام (١٩٠٥)"[٢٦].

---

23 - حول حكاية أحد المشايخ و سليليه الروحيين، مثلاً، راجع " الشيخ عثمان نيازي أفندي و فرع كوموشانوي في البحر الأسود عند القرن التاسع عشر" لـ "إسماعيل قرة " في هذا المجلد ص ١٠٧ – ١٣٤

24 - " دراويش إيشانلر " لـ " ظريف مظفري " (قزان : يانكاليف، ١٩٣١) ص ١٠٣ – ١٠٧

25 - " مؤتمرات الصوفية في سايبيريا الى القرن الناسع عشر وبداية القرن العشرين " لـ " تياري زاركون " في " الإسام في سايبيريا – دورية العالم الروسي ٤١ : ٢ – ٣ (٢٠٠٠) ص ٢٩١ - ٢٩٣

26 - " التأريخ الإسلامي المقدس و ثورة ١٩٠٥ في التأريخ الصوفي لـ أستركان " بقلم " آلن فرانك " ، في مؤلف " ديفن دي ويز " المعنون " دراسات في تأريخ آسيا الوسطى ، في ذكرى يوري بريكيل " (بلومنكتون، إنديانا : جامعة إنديانا ، ٢٠٠١) ص ٣٠٨

الخالدية و السلفية
في بغداد من بعد
الشيخ خالد

مقدمة :

في مقالة نشرت قبل بضعة سنين، تحت عنوان " السلفية و ظهور الخالدية في بغداد أوائل القرن التاسع عشر "[٢٧]؛ أشرت الى ظهور و إنتشار تيار سلفي في بغداد أوائل القرن التاسع عشر، تقريباً. كان أول من أوجد هذا التيار هو " الشيخ علي السويدي " الذي كان من أبرز رواة الحديث في بغداد، والذي كان كتابه الموسوم "العقد الثمين في بيان مسائل الدين" المكتوب في سنة (١٧٩٩)، يمكن إعتباره التوصيف الأول لتعاليم هذا التيار من الفكر الديني المعاصر؛ إضافة الى كتابات " محمد إبن عبد الوهاب ". وهذه التعاليم قد حملت، الى بغداد، في حدود ذلك الوقت أيضاً عن طريق " عبد العزيز الشاوي " سليل إحدى أبرز العوائل في المدينة"[٢٨]. لقد بينت، في المقالة آنفة الذكر، أن كل من السويدي و الشاوي كان، في نظرته، متأثراً بتعاليم " الوهابية "؛ إضافة الى أنني ألمحت، وفي عين المقال، الى ان بعض تعاليم " الشيخ خالد " (والذي معروف عنه أنه تلقى مباديء الطريقة النقشبندية المجددية على يد " شاه غلام علي " في دلهي) و بالأخص تأسيس و نشر الطريقة الخالدية، الفرعية، في بغداد خلال العقد الثاني من القرن التاسع عشر؛ وقد جاء ذلك، بشكل جلي، كردة فعل لإنتشار " المعتقدات السلفية " بين العلماء و باقي وجهاء المدينة "[٢٩]. إن الطريقة الفرعية، التي أصبحت معروفة بـ " الخالدية "، أمنت لجيل الشباب و

---

27 - نشرت في " عالم الإسلام " ٤٢:٣ (٢٠٠٣) ص ٣٤٩ — ٣٧٢

28 - حول " علي السويدي " راجع ، ص ٣٥٤ — ٣٥٦ ؛ و حول " عبد العزيز الشاوي " ص ٣٦١ — ٣٦٣ من المصدر أعلاه

29 - راجع، حول " الشيخ خالد " ص ٣٦٤ و الملحوظتين ٧٣ و ٧٤ من المصدر السابق

للعديد من العلماء، مـن غـير العـرب، في بغـداد منظور ديـني بـديل حـول السلفية يتسم بشيء من الإنفتاح.

رحيل الشيخ خالد الى دمشق

ولكن الشيـخ خالد، وبعد النجاح الـذي حققـه، طيلـة أحد عـشر عامـاً، قضاها في نشر هذه الطريقة الفرعية في كل من السليمانية و بغداد، ترك الأخـيرة، غـير نـادم، وهـاجر في أواخـر صـيف عـام (١٨٢٢) الى دمـشق و برفقته العديد من كبار مريديه؛ و متبوعاً بأفراد عائلتـه[30] . في حقيقـة الحال، وبالرغم من التقدم اللامع الذي أحرزه في نشر تعاليم النقشبنـدية المجددية، فإن الشيخ خالد وجد أن من الضروري، والغريب في ذات الوقت، مغادرة بغداد نهائياً.

إلتزمت، أدبيات الخالدية، الصمت تجاه الأسباب التي أدت الى رحيله عن بغداد؛ و مع هذا فإن هنـاك أوجـه تـشابه مـا بـين تركـه لبغـداد و تـركـه السليمانيـة، قبل ذلك بعامين. كـان مـن المعـروف أن في الخريـف مـن سـنـة (١٨٢٠) غادر الشيـخ خالد السليمانيـة، حيث مكـان زاويتـه الرئيـسة ضـمن المنطقة الكوردية، دون توديع حاكمها الذي كان صاحب الفضل عليه. أمـا الكاتب الكوردي " محمد الخـال "، الـذي نـشر الـسيرة الذاتيـة لـ " الـشيـخ

30 - " الحديقة الندية " لـ محمد بن سليمان -- في حاشية " عثمان بن سند الـوائلي " ، " أصفى الموارد من سلسال أحوال الإمـام خالـد " (القـاهرة: ١٨٩ -- ٩٦) ص ٤٦ -- ٤٧ ؛ عبـد المجيـد الخـاني -- " الحـدائق الورديـة في الحقـائق الجليـة النقـشبنـدية " (القـاهرة: دار الطباعـة الأميريـة، ١٨٩٠ -- ٩١)ص ٢٤٢ ؛ إبـراهيم فـسيح الحيـدري -- " المجد التليد في مناقب الشيخ خالد " (إسطنبول: المطبعة الأميرية ١٨٧٥) ص ٣٧ .

معـــروف النـــودهي " المعـــروف بأنـــه المنـــافس لــ " الـشيخ خالــد " في السليمانية، فقد كتب بأن شعبية خالد بـين الكورد قـد اثـارة مخـاوف " محمود الباشا "، حاكم البلدة من عائلة " بابـان " ممـا أدى الى بـدا تغـير موقفه منه. بينما شعر الشيخ خالـد، مـن جانبـه، بـأن الباشـا يتجنبـه و يبتعد عنه. وقد دفعه ما انتابه من فزع، حول ما يمكن أن يحصل، الى أن يعتبر من المناسب أن يغادر[31]؛ ولكنه لم يستقر طويلاً في زاويته في بغـداد، حيث أوفد أحـد ثقـاة معاونيـه (خلفـاءه — م) والمـدعو " عبـد الـرحمن العقري " الى دمشق لمعرفة إمكانية نقل مكان إقامته الى تلك المدينة. ثـم قام ، بعد ذلـك، بإرسـال مبعـوث ثـان؛ هـو " احمـد الخطيـب الأربيللـي " الذي، على ما يبدو، جهز الأرضية المناسبة لوصوله الى هنـاك[32]. لقـد تبـع ذلـك، في صـيف سـنة (١٨٢٢)، مغـادرتـه بغـداد الى هورمـان؛ وهـي بقعـة جبلية في جنوب كوردستان، حيث يتمركز " عثمان طويلـة " احـد كبـار معاونيه؛ وبعد فترة وجيزة غادرها، عبر شمـال سـوريا، الى دمـشق. وعلـى ما يبدو فإنه قد تجنب توديع الحاكم العام (الوالي — م) " داوود باشا " كما فعل، قبل ذلك، مع " محمود باشا " .

و بتعبير آخر، يمكننا أن نفترض بأن بغـداد لم تمنحـه الترحيـب الـذي كان يناله سابقاً، بما في ذلك موقف "داوود باشا " منه؛ ومع ذلـك، وبعـد مغادرة الشيخ خالد المدينة، إتضح أنـه كـان مـديناً لتجـار ومرابـي بغـداد

---

31 " سـرد لمقـيم في كوردسـتان و الـذهاب الى موقـع نينـوى القديمـة " بقلـم كلاوديوس جيمس ريج (لنـدن : جيمس دنكن، ١٨٣٦) المجلد الأول ص ١٤٠-١٤١؛ " الشيخ معروف النودري البرزنجي " بقلم " محمد الخال " (بغداد — ١٩٦١) ص ٤٢

32 - " الحدائق الوردية ... " ص ٢٤٢ و ٢٥٩

بمبلغ (٣٠) الف قطعة ذهب (ليرة عثمانيـة ذهب – م)؛ قام " داوود " بدفعها، بدلاً عنه، من الخزينة العامة[٣٣]. ولكن لا يمكن أن تكون هذه هي نقطة الفراق التي أدت الى مغادرته أو السبب الفعلي وراء ذلك؛ فالسؤال، هنا، هو : ما الذي دفعه الى المهاجرة من بغداد؟ و هل كان لذلك علاقة بموقف الوالي " داوود باشا " تجاهه؟

إن من المعروف أن " داوود باشا " كان قد جُلب، وهو صبي، من جورجيا[٣٤]؛ وترعرع في بغداد و درس، لسنوات طويلة، العلوم الإسلامية على يد عدد من العلماء المشهورين في المدينة. وأثناء فترة حكمه ما بين (١٨١٧ – ١٨٣٢)، وحسبما أورده المؤرخ " سليمان فائق "، الذي كان والده " كتخدا " (درجة وظيفية حكومية عثمانية – م) لدى الباشا، قام هذا الوالي ببذل جهود كبيرة من أجل تشييد الجوامع و المدارس؛ ولكنه " لم يكن ميالاً صوب الطرق الصوفية "[٣٥]؛ مما نجم عنه أن الإهمال قد طالهم

---

33 - " مختصر مطالع السعود بتبيان اخبار الوالي داوود " بقلم " محمد امين الحلواني " (بومبي : المطبعة الحسينية ١٨٨٦ – ٨٧) ص ٥٧ . كما كتب "إبراهيمالحيدري " في " المجد التليد " بأنه ﴿ قد سبق مغادرة خالد أن نفد صبر دائنيه و ضغطوا بشدة على وكيل الشيخ من أجل سداد الدين﴾ ص ٣٩

34- كان من عادة العثمانيين جلب " مماليك " صغار السن من جورجيا و اليونان و البانيا و بلاد أخرى والقيام بتربيتهم تربية عسكرية إسلامية من أجل الخدمة العسكرية المنضبطة و خصوصاً في قوات " الإنكشارية " – المترجم

35 - مقالة عباس العزاوي " مولانا خالد النقشبندي " المنشورة في مجلة " المجمع العلمي الكوردي " ١ (١٩٧٤) ص ٧٣٠

إبان حكمه، وفي هذه الحالة يمكن تفهم شعور " خالد " بأنه من غير اللائق إستمرار البقاء في بغداد.

في الحقيقة، أن الشيخ خالد، نفسه، قد ألمح لذلك في العديد من الرسائل التي بعث بها من دمشق الى "عبيد الله الحيدري " أكبر معاونيه (خلفائه — م) في بغداد. كان " الحيدري " ينتمي الى عائلة " سنية " مرموقة في المدينة، و أكبر أبناء " المفتي الحنفي "؛ وكباقي معظم معاوني (نواب أو خلفاء — م) خالد، فإنه كان من أصل " كوردي "[36]. إن أول أمر كتبه خالد الى عبيد الله كان تأنيباً لإهماله أصول الطريقة، إذ جاء في رسالته إليه " عدم المبالاة بشريعة الطريقة "[37]؛ ثم ، بعد ذلك، حذره بوجوب بذل كل جهده في سبيل " إرضاء المشايخ ﴿ يعني نفسه ﴾ و منحهم الإحترام الواجب ...﴾ و ﴿ ليس إرضاء من يعملون على هدم أساسهم "[38]. و مع هذا فإن الرسالة جاءت غفل من ذكر أولائك المتهمين بمحاولة " تدمير" الشيخ. و لما لم يقم " عبيد الله " بالرد، فإن خالد كتب إليه، مجدداً، مستفسراً لماذا " لم يستلم منه أية رسالة منذ فترة طويلة "[39]. في الآخر، وعندما قبل عبيد الله ما عرضه عليه داوود باشا ليحل محل أبيه المريض مفتياً للحنفية في بغداد، و على ما يبدو دون

---

36 - حول " عبيد الله الحيدري " راجع " المجد التليد ... " تحت عنوان " الحيدري "

37 - " بغية الواجد في مكتبة مولانا خالد " بقلم " اسعد صاحب " (دمشق : مطبعة الترقي ، ١٩١٥ — ١٦) ص٢١٨

38 - المصدر السابق ص ٢٠٢

39 - المصدر السابق ص ٢٤٦

إشعار خالد بذلك أو أخذ موافقته، فإن الأخير قد إشطاط غضبا وأمر باقي معاونيه في بغداد بقطع علاقاتهم به قائلاً بأنه قد حاد عن سبيل الطريقة، و بذا فقد " هوى في نظره الى الدرك الأسفل "[40]؛ كما إنه كتب يأمرهم بـ " عدم مخالطة الأمراء و الأغوات و رجالهم ..... ﴿ و أضاف ﴾ و عدم تدريبهم، أو مساعديهم، على (طقوس) الطريقة "[41]. إن هذه المراسلات مع معاونيه في بغداد توحي بأن علاقة خالد مع داوود باشا و النخبة الحاكمة في المدينة قد تأزمت الى درجة وجد معها أنه من غير المحبذ البقاء، بعد ذلك، في المدينة؛ و ربما قد يشكل ذلك السبب الجوهري وراء هجرته من بغداد، تلك المدينة التي إحتضنته في باديء الأمر و فيها كان مسقط رأس طريقته الفرعية "[42] .

وعلى كل حال، فإن في السنوات اللاحقة سارت أمور الطريقة الخالدية الفرعية في بغداد من سيء الى أسوء؛ ففي صيف عام (١٨٣١) أمر " السلطان " حاكم حلب العام (والي حلب – م) " لاز علي رضا باشا " بالزحف على بغداد و تنحية داوود باشا وقمع سلطة " المماليك " في المنطقة. قام " علي رضا " بفرض الحصار على المدينة؛ وحينها إنتشر الطاعون في داخلها قاضياً على أعداد غفيرة من ساكنيها بمن فيهم العديد

---

40 - المصدر السابق ص١١٥

41 - المصدر السابق ص١١٢

42 - راجع مقالتي المعنونة " منظور جديد حول ظهور و إنتشار الطريقة الخالدية الفرعية " في مؤلف " احمد يشار أساك " المعنون " التصوف و الصوفية في المجتمع العثماني " (أنقرة : ٢٠٠٥) ص ٢٩٥

من المدافعين. لقد شكل ذلك الوضع السبب الرئيس وراء إنهيار مقاومة " داوود باشا "، و بعد ذلك إحتل "علي رضا " بغداد؛ وقد كوفئ بمنحه منصب الحاكم العام للمنطقة"[43]. أما فيما يخص " داوود " فقد أقتيد تحت الحراسة الى إسطنبول، ولم يرى بغداد ثانية.

أما بالنسبة الى الطريقة الخالدية الفرعية، فإن ما جرى قد تمخض عن إرتداد كبير على مستويين؛ الأول، أن جميع كبار المعاونين (الخلفاء) الذين تركهم الشيخ خالد وراءه، في بغداد، قد ماتوا خلال الطاعون بمن فيهم " عبيد الله الحيدري " الذي كان قد أصبح آنذاك مفتي الحنفية. من بين هؤلاء المعاونين، كان لوفاة كل من الشيخ " محمد الجديد "، الذي كان أكثرهم كفاءة و المريد الذي يعتمد عليه و الذي ورث منصب قيم الزاوية الخالدية في المدينة؛ الشيخ " موسى الجبوري " أعمق الأثر"[44]. أما من بقي على قيد الحياة فكان " عبد الغفور المشاهدي " الذي لم يكن

43- حول سقوط بغداد بيد " علي رضا " راجع " تأريخ العراق بين إحتلالين " لعباس العزاوي (بغداد: مطبعة بغداد ١٩٥٤) المجلد السابع ص ١٠ وما بعدها؛ و " اربعة قرون من العراق الحديث " لـ " ستيفن همسلي لونكريك " (اوكسفورد: مطبعة كليرندون ١٩٢٥) ص٢٧٦ وما بعدها

44 " المجد التليد ... " للحيدري ص ٥٦ ؛ " عنوان المجد في بيان أحوال بغداد و البصرة و نجد " بقلم " إبراهيم الحيدري " (لندن: دار الحكمة ١٩٩٨)ص ١٣٦ ؛ أما حول وفاة " عبيد الله "، راجع ص ١٣٢ ﴿ توفى (بسبب الطاعون) و عمره ٤٥ عاماً ﴾

مبرزاً أو ذو مقدرة كالآخرين الذين وافاهم الأجل[45]. والثاني كان إختفاء حظور خالدي قوي في المدينة، الذي أتاح الفرصة أمام التيار السلفي المنزوي يعود ليؤكد وجوده، كما سوف يستبنا لنا لاحقاً.

ولاية " علي رضا " في بغداد (١٨٣١ - ١٨٤٢)

من الناية الأخرى، فإن إنهيار سلطة " المماليك " و كارثة الطاعون، أطلقا يد الحاكم العام (الوالي — م) الجديد " علي رضا باشا "؛ فأدار الحكم كما شاء. ولما كان ممن يحملون المفاهيم " البكتاشية " و محبا لـ " أهل البيت "[46]؛ ومن المحتمل أنه كان يحمل مشاعر من الكراهية تجاه الطريقة الفرعية الخالدية، كما أن من المرجح جداً، أنه كان مدركاً للدور الذي يلعبه أتباع النقشبندية المجددية و الخالدية في القضاء على " الإنكشارية " و إلغاء الطريقة " البكتاشية "؛ قبل ذلك بخمس سنوات، في إسطنبول[47]. إضافة الى ذلك، فإن " رضا " لم يمتلك سوى خيارات قليلة

---

45 حول " عبد الغفور " راجع " " المجد التليد ... " للحيدري ص ٥٦ ؛ " بغية الواجد " لأسعد صاحب " ص ٢٤٨ ؛ " خلفاء مولانا خالد " لعباس العزاوي ، المنشورة في العدد ٢ من مجلة المجمع العلمي الكوردي (١٩٧٤) ص ١٨٩

46 تأريخ الأسر العلمية في بغداد " بقلم " محمد سعيد الراوي " (بغداد — دار الشؤون الثقافية، ١٩٩٧) ص ١٩٤ ؛ راجع كذلك " طريق العراق " للعزاوي: المجلد السابع ص ٦٣ ؛ " لمحات إجتماعية من تأريخ العراق الحديث " لـ " علي الوردي " (بغداد : مطبعة الإرشاد ١٩٧١) المجلد الثاني ص ٨٥

47 - راجع مقالتي المعنونة " منظور جديد حول ظهور و إنتشار الطريقة الخالدية الفرعية " / ص ٣٠٣ - ٣٠٤

فيما يتعلق بأولوياته السياسية. إن فترة حكمه في بغداد، التي إمتدت طيلة ثلاثينيات القرن التاسع عشر، قد تزامنت مع إحتلال " سوريا " من قبل القوات المصرية التابعة الى " محمد علي " الذي أجبره على أن يكون في حالة تأهب دائمة عبر ذلك العقد؛ وعدم إبعاد علماء و وجهاء المدينة. وعلى هذه الخلفية يمكننا أن نتفهم سياساته و أولوياته.

عمل " علي رضا "، ومنذ البداية، من أجل كسب تأييد الوجهاء و العلماء من العرب؛ وهذا يذكرنا، بدرجة ما، بالمنحى الذي سار عليه " سليمان باشا " الكبيرالحاكم المملوكي للإقليم (١٧٧٩ - ١٨٠٢)؛ والذي كان يتمتع بإحترام عالي لدى الناس[٤٨]. كان أحد هؤلاء الوجهاء هو " عبد الباقي العمري "، أحد أفراد عائلة عربية معروفة جداً من وجهاء الموصل؛ وكان رجلا مدنيا و ليس عسكريا، قام علي رضا بتنصيبه معاونا له (كهية أو كتخدا)، ولو لفترة وجيزة [٤٩]، بينما كان السياق المتبع خلال حكم المماليك هو أن يكون " الكتخدا " من بين من هم مماليك.

---

48 - راجع " طريق بغداد " لـ " سليمان فائق بيك "، المترجم من التركية العثمانية من قبل " موسى كاظم نورس " (بغداد : مطبعة المعارف، ١٩٦٢) ص ١٨٢ ، وكان العنوان الأصلي " مرآة الزوراء " ؛ مؤلف لونكرنك " أربعة قرون من العراق الحديث " ص ١٩٥ - ٢٢٠ ؛ " طريق العراق " للعزاوي / المجلد السادس ص ٨٤ - ١٥٢

49 راجع سيرة موجزة لحياة " عبد الباقي العمري " المنشورة في " الترياق الفاروقي من منشآت الفاروقي " (القاهرة : مطبعة محمد مصطفى ١٨٩٨ - ٩٩) ص ٤٤٨ - ٤٥٣ ؛ دائرة المعارف الإسلامية ٢ / المجلد الأول ص ٨١٣ ؛ " نهضة العراق الأدبية في القرن التاسع عشر " بقلم " م. م. البصري " (بغداد : مطبعة المعارف ١٩٤٦) ص ٨٩ - ١١٣

بالإضافة الى ذلك فإنه، وخلال حكم آخر المماليك، جرى تعيين عالم كوردي بمنصب مفتي الحنفية؛ كما قام علي رضا بتعيين عالم عربي في مركز المفتي بعد أن أصبح شاغراً بوفاة المفتي " عُبيد الله الحيدري " الذي أصيب بالطاعون، كما سبق ذكره. وقع إختياره على " عبد الغني الجميل " أحد العلماء الأعلام في بغداد[٥٠]. وعندما قام هذا، الأخير، بقيادة مظاهرات شغب ضد إضطهاد رجال الحاكم (الوالي — م) لعوائل بغدادية معينة، قام " رضا " بإبداله بعالم عربي آخر، هو " م. سعيد الطبقجلي " (١٨٣٢). وأخيراً، وفي عام (١٨٣٤)، وبناءاً على نصيحة من " العمري "، عين في ذلك المنصب العالم الشاب واسع المعرفة " محمود شهاب الدين الألوسي " [٥١]. كما عينه، بالإضافة الى ذلك، كبيراً لمعلمي " المدرسة المرجانية "؛ وهو المنصب الذي لا يتبوءه سوى أغزر علماء بغداد معرفةً

---

50 - حول " عبد الغني الجميل "، راجع " تأريخ الأسر ... " لـ " الراوي " ص ٢٨٧ — ٢٩٣ ؛ " المسك الأظفر " لـ " محمود شكري الألوسي " (بغداد : المكتبة العربية ١٩٣٠) ص ١٢٦ ؛ " البغداديون - اخبارهم و مجالسهم " لـ " إبراهيم الدروبي " (بغداد : مطبعة الرابطة ١٩٥٨) ص ٣٠ وما بعدها

51 _ " ذكرى أبي الثناء الألوسي " لـ " العزاوي " (بغداد : شركة التجارة و الطباعة ١٩٥٨) ص ٥١ — ٥٢ ؛ " أبو الثناء الألوسي — العالم و المفتي العثماني و القرآني " مقالة لـ " بشير نافع " منشورة في " المجلة الدولية لدراسات الشرق الأوسط " ٣٤ (٢٠٠٢) ص ٤٧٧ ؛ كان " علي رضا " قد طلب من الألوسي ، في باديء الأمر، أن يكتب تعليقاً على كتاب صغير لشيخ الإسلام السابق " عبد الوهاب ياسين زادة " المعنون " البرهان في إطاعة السلطان " (إسطنبول : ١٨٣١ — ٣٢)، وهو هجوم عنيف موجه ضد حاكم مصر " محمد علي "؛ وقد كتب ذلك التعليق

. إن هذه التعيينات تـدلل على ميـل علي رضا صوب عـرب الطبقـتين الوسطى والعليا في بغداد.[52]

وبكلمات أخرى، وبعد هذه التطورات، ألا وهي الطاعون و سياسات علي رضا، فعلى ما يبدو أن الطريقة الفرعية الخالدية قـد عانـت بعـد عـام (١٨٣١) إنحساراً في بغـداد؛ ولكـن الأمـر كـان مختلفـا في المنـاطق الكورديـة. ففي تلـك الأنحـاء يـشتغل معـاونو (خلفـاء – م) خالـد في سـبيل توسـيع الطريقة دون منازع؛ وبالأخص الشيخ " عثمان طويلة " في هورمان[53] و " طه النهري في حكاري[54]. ولكن هذا خارج نطاق هذه المقالة.

---

52 " ذكرى أبي الثناء الألوسي " لـ " العزاوي " ص ٢٧ – ٢٨ ؛ " تـأريخ الأسـر ... " لـ " الراوي " ص ١٩٥ ؛ حول جامع مرجان ومدرسته، راجع "تأريخ مساجد بغداد " لمحمود شكري الألوسي (بغداد : مطبعة دار السلام ١٩٢٧ – ٢٨)ص ٦٥ - ٧٢

53 حول " عثمان طويلة " راجع " علماؤنا في خدمـة العلـم و الـدين " لـ " عبـد الكـريم المـدرس " (بغـداد : دار الحريـة للطباعـة ، ١٩٨٣) ص ٣٧٦ – ٣٨٠ ؛ "شـيوخ النقـشبندية في هورمـان و تركـة النقـشبنـدية المجدديـة في كوردسـتان " لــ " فرهـاد شـاكلي " في " النقـشبندية في غـرب و وسـط آسـيا . التغـيير و الإسـتمرارية " لــ " ألإزابيث أوزدالكا " (إسطنبول : معهد الأبحاث السويدي، ١٩٩٩) ص ٨٩ – ١٠٠

54 حـول " طـه النهـري " راجـع " الأغـا و الـشيخ و الدولـة " لــ " مـارتن فـان برونـسن " (لنـدن : مكتبــة زيــد ، ١٩٩٢) ص ٢٣٠ ؛ " خلفـاء مولانـا خالـد " لــ "العزاوي " في مجلة المجمع العلمي الكوردي ٢ (١٩٧٤) ص ٢٠٦ و ٢٠٧

الصوفية و السلفية أثناء حكم " علي رضا "

لم يسمع عن فعاليات الخالدية، خلال حكم علي رضا في بغداد، سوى الشيء اليسير. " عبد القادر المشاهدي " هو الناجي الوحيد من بين كبار معاوني خالد في المدينة؛ وقد فشل، لأسباب عدة، في إستعادة نشاط الطريقة الفرعية[٥٥]. ولما مات في سنة (١٨٣٨)، دون أن يترك ذرية، لم يكن هناك شيخ خالدي مناسب ليأخذ مكانه على رأس الزاوية الخالدية في المدينة. وأخيراً حل أخوه إبراهيم محله؛ لكنه كان يفتقر الى صفات القائد الصوفي من المرتبة الأولى. أما بالنسبة الى الطريقة الأخرى، والتي من المفترض أن تكون فعالة، وهي "القادرية" فقد عانت من التهميش بعد توسع المعتقدات السلفية و مواقف بعض الحكام" المماليك " تجاه الطرق الصوفية؛ ولم تتمكن من إستعادت مكانتها السابقة حتى أربعينيات القرن التاسع عشر ، وكما سوف نرى[٥٦]. وهناك طريقة ثالثة هي " الرفاعية "والتي كانت قد ترسخت في المدينة منذ أمد؛ ولكنها لم تبدي نشاط يذكر في ذلك الوقت[٥٧].

---

55 - حول " المشاهدي " راجع " ذكرى أبي الثناء الألوسي " لـ " العزاوي " ص ١٨٩ ؛ " المجد التليد ... " لـ " الحيدري " ص ٥٦ ؛ " البغداديون " لـ "الدروبي " ص ٧٧ و ٧٨

56 - راجع مقالتي " الوالي نجيب باشا و الطريقة القادرية في العراق " في " نشرة تأريخ الصوفية ١ - ٢ (٢٠٠٠) ص ١١٧ وما بعدها ؛ " تأريخ الأسر ... " ص ٢٠٦ و ٢٠٧

57 " حضارة العراق " لـ "عماد عبد السلام رؤوف " (بغداد : دار الحرية للطباعة، ١٩٨٥) المجلد العاشر، ص ١٤٠ - ١٤٢ ؛ و " الشعر السياسي في العراق في القرن التاسع عشر (بغداد : ١٩٦١) ص ٨٣ -- ٨٧

إن تباطؤ النشاط الصوفي في بغداد، ولو موقتاً، منح التيار السلفي الفرصة لتوطيد مركزه دون منازع. و قد لوحظ أن العديد من العلماء العرب، و من أبرزعم المفتي محمود الألوسي و تلميذه محمد أمين الويس وآخرين، بدأوا بالإفصاح عن معتقداتهم السلفية عبر كتاباتهم أو تدريساتهم أو في خلال طقوسهم. أما فيما يتعلق بالظروف السياسية، التي كان يواجهها علي رضا، و بالأخص " فكره المتحرر... ﴿ والذي كان خالياً من ﴾ التطرف " والذي كان متجذراً، بشكل ظاهر، في تعاليم البكتاشية؛ فقط ترك فعالياتهم دون إعاقة. لقد عبرت مثل هذه الفعاليات عن نفسها على مستويين : المستوى الديني و إنتعاش الأدب العربي[58]. سوف نركز في هذه المقالة على المستوى الأول بالرغم من كون احدهما مكملاً للآخر .

58. حول ذلك راجع " نهضة العراق الأدبية " لـ " البصير "

السلفية و الصوفية و الإسلام الشعبي
في فكر " الآلوسي "

اول من لقن الألوسي في التعاليم الإسلامية كان أبوه عبد الله الذي كان معلماً في بغداد، ثم وبالأخص من قبل " علي علاء الدين الموصلي " الذي كان ملقناً محترما جداً وعلى يده تخرج؛ ولكن درس كذلك عند الشيخ علي السويدي الذي ، كما سبق ذكره، قد أدخل المعتقدات السلفية الى بغداد؛ كما يتضح ذلك من ما جاء في كتابه " العقد الثمين ". يظهر أن المنظور السلفي للآلوسي كان له الأثر، كما سوف نرى، في فكر السويدي؛ وبالرغم عن ذلك، فإن الآلوسي، في بواكير سني شبابه، كان يحضر حلقات الشيخ خالد و طلب تلقينه الخالدية. ولكن، وكما جاء على لسانه، أن الشيخ قد وعده بذلك ولكنه لم يفي بوعده[٥٩].

ومع هذا، وهو لا يزال عالم شاب، فإن الشكوك قد ثارت حول كونه يضمر ميولاً سلفية؛ لذا، وفي أواسط العشرينيات من القرن التاسع عشر، قام كل من المفتي الحنفي، آنذاك، " أسعد الحيدري " و المفتي الشافعي وشخصية مرموقة ثالثة، ولجميعهم ميول خالدية، بالتشكي لدى داوود باشا الحاكم العام (الوالي — م) من أن الآلوسي قد لعن في خطبة عامة " إبن حجار الهيثمي " (أو - المكي) والذي، كما هو معروف، كان يقلل من

---

59 - " غرائب الإغتراب و نزهة الألباب " لـ " محمود الآلوسي " (بغداد : مطبعة الشاهبندر، ١٩٠٩) ص ١٨؛ و حول حياة " الآلوسي "، راجع " ذكرى أبي الثناء " لـ " العزاوي " ؛ " المسك الأظفر" لـ " محمود شكري الآلوسي " ص ٥ - ٢٥؛ " ابو الثناء الآلوسي " لـ " بشير نافع "

شأن " إبن تيمية ". ولكن داوود باشا رفض أن يصغي لمثل هذه الإتهامات و إعتبرها مغرضة[60]

و مع هذا، فإن الآلوسي قد أعلن إرتباطه بالسلفية في العديد من كتاباته، وخصوصا في تعليقه على "القرآن " الموسوم " روح المعاني "، الذي بدأ بكتابته في أواخر عام (١٨٢٦) بعد سنتين من تنصيبه مفتياً[61]. لذا ففي تعليقه على وصف " الله " بـ " الحي " في آية " الكرسي " يقول : ((قد تستنجد مما أقوله ميلا صوب مذهب السلف ..... فليكن ذلك))[62]. لقد تمسك بوجهة النظر هذه، وكما سوف نرى، رغم الشدائد العديدة؛ وعندمل سافر الى إسطنبول في عام (١٨٥١) كانت له عدة مناقشات علمية مع رفعة شيخ الإسلام " عارف حكمة بيك " ، وهو من كبار العلماء. كتب الآلوسي عن واحدة من هذه المناقشات:((لقد أدركت أنه كان يضمر ميلاً نحو تعاليم السلفية)) واضاف((لقد غمرتني موجة من الفرح و شعرت بالجراة كي أكشف له عما أؤمن به)). أضف الى ذلك، فإن الآلوسي قد أعلن بكل جلاء عن معتقده في مؤلفه " مقامات "حيث كان يقدم فيه لأطفاله النصيحة التالية: ((في أمور العقيدة يتوجب

---

60 - " ذكرى أبي الثناء " لـ " العزاوي " ص ٢٥ و ما بعدها

61 . " روح المعاني في تفسير القرآن والسبع المثاني " (القاهرة : المطبعة الكبرى الأميرية، ١٨٨٢ – ٨٤ ؛ ١٨٩٢ -- ٩٣) ٩ مجلدات (أما في نسخة دار نشر المنيرية في القاهرة، المؤرخة ١٩٣٥ – ٣٦ . فقد جاء في ٣٠ مجلد لدى دار إحياء التراث العربي، بيروت) ؛ راجع كذلك " الآلوسي مفسراً " لـ " محسن عبدالحميد " (بغداد : مطبعة المعارف، ١٩٦٨) ص ١٥٨ وما بعدها

62 " روح المعاني ..... " المجلد الثالث ص ١١

عليكم إتباع تعاليم السلف .....))[٦٣]. كما هو معلوم فإن واحداً من أبنائه وهو نعمان خير الدين، وحفيده محمود شكري فقط إلتزما بإرشاداته.

في الحقيقة فإن الآلوسي، وكما أورده العزاوي ، الذي كتب سيرة قصيرة له جاء فيها: ((نشر آراء إبن تيمية في مجتمعه كله ..... ولكن غلبه الحذر فأشار الى التناقضات لدى إبن حجر الهيثمي ضده تاركاً الأمر الى القاريء لكي يقرر بنفسه))[٦٤]. ولكن في المجلدين الأخيرين (الثامن و التاسع) كتب " بشير نافع " مقالة مسهبة بأن الآلوسي ((كان متحرراً من الأعباء السياسية و الفكرية للوظيفة، ..... فهو لم يعد خائفاً من إرتباطه بشخصيات مرموقة في مدرسة الفكر السلفي))[٦٥].

إذا ما أردنا أن نعرف المباديء الأساسية لـ " مدرسة الفكر السلفي "، كما قدمها الآلوسي، فإننا سنذكر أربعة مباديء رئيسة : الأول، الإيمان بفوقية " الله " (لقد كتب، أن مذهب السلف هو التأكيد على " فوقية الله " حسبما بين الإمام الطهوي)[٦٦]. ثم يضيف الآلوسي ((إن الله موجود بذاته و لا يندمج مع هذا العالم))[٦٧]. أما فيما يخص " صفاته " (أي، صفات " الله " — م)، فيقول ((إن " السلف " و " الأشعري " .....

---

63 - كما أورده العزاوي في كتابه " ذكرى أبي الثناء ... " ص ٣٩

64 - المصدر اعلاه

65 - " أبو الثناء الآلوسي ... " لـ " بشير نافع " ص ٤٨٥ ؛ راجع كذلك " المسك الأظفر " لـ " محمود شكري الآلوسي " ص ١٦ و ١٩

66 - " روح المعاني " المجلد السابع ص ١١٤ ؛ وحول الشيخ احمد الطهوي، زاجع " دائرة المعارف الإسلامية - ٢ " المجلد ١٠ ص ١٠١ و ١٠٢

67 - " روح المعاني " المجلد السابع ص ١١٥

يؤمنون بأن تلك " صفات ثابتة " تفوق مداركنا)) ودون منحه خواص بشرية؛ أي على مبدأ رفض فكرة " التشبيه " أو " التجسيم " (في إعتقادي أن المقصود هنا " التجسيد " - م)؛ مضيفا أن ((" ليس كمثله شيء "))[٦٨]. والثاني، أن الجيل الحالي من السلفية أمثال " الوهابية " الذين تأثروا بهم، قد تمسكوا بشدة بالقرآن والسنّة. كما إنهم نادوا بـ "الإجتهاد " و رفض " التقليد " ؛ وكذا كان مذهب الآلوسي، ولكنه يختلف عن " إبن عبد الوهاب " وأوائل مُريديه بقبوله لمبدأ " الإجماع " الذي سارت عليه الأجيال الثلاثة الأول (أي من أوائل المسلمين — م)، ولذلك فهو يستشهد بالحديث : ((أن خير القرون هي زمني هذا و الذي يليه و الذي يليه))[٦٩]. و الثالث، أن السلفي يُفسر القرآن حرفيا " المعنى الظاهر "، بعكس غير السلفية الذين يميلون الى " التأويل "؛ وقد كتب الآلوسي في ذلك الشأن قائلاً ((إن قادة السلفية إمتنعوا عن التأويل و فهموا النص حرفيا و في ذات الوقت تفويض معناه الى الله)) (حيث بعد كل قول أو تفسير أو توضيح أو حتى إبداء رأي يقولون " والله أعلم " م)[٧٠]. أما الرابع، فهو تقديس المشايخ والأئمة وشفاعة النبي والأولياء والتوسل إليهم و زيارة المراقد والقبور. إن جميع هذه الصفات توضح منظور الآلوسي للسلفية؛ ولو أنها خارج نطاق إمكانية تحليلها ضمن هذا

---

68 - " روح المعاني " المجلد ١ ص ٦٠ و المجلد ٣ ص ١١ و ٨٧ و ٨٨

69 " غرائب الإغتراب " لـ " الآلوسي " ص ٢٨٤ ٢٨٥

70 " غرائب الإغتراب " لـ " الآلوسي " ص ٢٨٥

البحث، ولكننا سنكتفي بالنقطة الرابعة والتي لها علاقة بالموضوع الذي نناقشه.

لم يرفض الآلوسي الأفكار الصوفية رفضا تاما؛ حتى أنه كان يطلب من أبنائه الإعتزاز بالآراء الجيدة للصوفيين[٧١]. بينما كان الآلوسي عائداً من إسطنبول في سنة (١٨٥٣)، سأله " والي " ديار بكر عن رأيه في مشايخ الصوفية؛ فأجابه قئلاً : ((إن من كان منهم مشابهاً... الجنيد ﴿ المتوفي سنة ٩١٠ ﴾ فلا يقع عليهم لوم))، وكان يحمل لهم كبير الإحترام. ولكن أولائك الذين يشبهون إبن عربي، فقد قال عنه : ((أن المعاني الحرفية للكثير مما كتبه كانت باطلة))؛ لذا فقد كان رافضاً لهؤلاء[٧٢]. بالإضافة الى ذلك فإنه قد أشارة، مرة أخرى، في "التفسير" الى هذا المفهوم حين قال : ((إن الأولياء الكاملين هم أولائك الذين تتطابق افعالهم مع الشريعة)) أما من يعملون خلاف ذلك فهم ((أولياء الشيطان)) [٧٣]؛ و بكلمات أخرى، فإنه يقبل بالصوفية الأصولية، التي لا تتعارض مع القرآن والسنّة، ولكنه يرفض " الثيوصوفية " (أي " التصوف " — م)؛ كما إنه كان معادياً للمعتقدات والممارسات الصوفية الشعبية .

كان الآلوسي ينظر الى ممارسات معينة لبعض الطرق، في زمانه، بإعتبارها " بدعاً تستوجب الشجب "؛ قائلاً : ((إن الزنادقة أكثر تقوى،

---

71 " ذكرى ابي الثناء ... " لـ " العزاوي " ص ٤٢ و ٤٣

72. " نشوة المدام في العود الى مدينة السلام " لـ " الآلوسي " (بغداد : مطبعة الولاية، ١٨٧٦) ٧٤ص

73. " روح المعاني ..... " المجلد الرابع عشر، ص ٥٣ و ٥٤ ؛ " عبد الحميد الآلوسي مفسراً " ص ٣٠٨

من بعض صوفيي هذا الزمان))؛ وخص بالذكر، منهم، أتباع الطريقة الرفاعية متهما إياهم بالإلحاد. وقد كتب عن مشاهدته لبعض أفعال الرفاعية:((لم يكونوا بعيدين عن الهرطقة))؛ فقد كانوا يلجون مواقد (تنانير/ جمع تنور م) متأججة أو يخرقون أجسادهم بأسلحة جارحة، بينما يصيحون (يندبون -- م) بأسماء ذات معاني غامضة. إن مثل هذه الأفعال لم تكن معروفة على أيام الشيخ أحمد الرفاعي، موجد الطريقة؛ وأضاف أن الرفاعي كان شديد الإلتزام بالسنة ومتجنباً للبدعة، ولكن هذه الممارسات الشنيعة قد إنتشرت بين الرفاعية منذ غزو المغول للعراق [٧٤].

لا شك في أن العديد من المسلمين المؤمنين يتفقون مع الألوسي في هذا الأمر؛ ومع ذلك فإن المسألة لم تقتصر على ذلك فقط. إن هناك قضية أثارت جدلاً كبيراً، وكما سوف يتبين لنا لاحقاً، ألا وهي التوسل و طلب العون من الأولياء؛ حيث فسر الآية القرآنية "" و إبتغوا إليه الوسيلة "" (القرآن: ٦ : ٣٦) بأنها تعني الدعاء من الله مباشرةً دون التوسط لذلك بأي من مخلوقاته. وكمثال على ذلك، فهو يورد الحديث المنسوب الى " عثمان بن حنيف " والذي جاء فيه أن رجل أعمى جاء النبي وطلب منه أن يدعو الله، نيابة عنه، لكي يشفيه؛ فما كان من النبي إلا أن طلب منه يتوضأ جيداً ثم يدعو الله بالدعاء التالي : "" إني أتوجه إليك يا الله، بجاه نبيك محمد، أن تسبغ علي رحمتك "" [٧٥]. كان غرض الألوسي، من

---

74. " روح المعاني ..... " المجلد السابع عشر، ص ٦٩ و ٧٠

75. " الطراز المذهب في شرح قصيدة الباز الأشهب " لـ " الآلوسي " (مطبعة الفلاح – الملف ٩٨ب و ٩٩ ا) ؛ " عبد الحميد الآلوسي مفسراً " ص ٢٩٢

وراء إيراد ذلك الحديث، هو أن حتى النبي نفسه لم يتدخل نيابة عن الأعمى؛ وإنما أمره أن يطلب من الله مباشرة. فإذا كان النبي يفعل ذلك في حياته، فكيف لنا أن نطلب وساطته بعد مماته ؟ والشيء ذاته ينطبق على الأولياء. نستنتج من ذلك أن ﴿ من الحكمة عدم التوسل الى من لا يسمع و لا يرى و لا يستطيع أن يدفع عن نفسه الأذى ﴾؛ أي من شخص ميت. لقد أدان الألوسي ما إنتشر، و على نطاق واسع، بين العامة من ممارسات للصوفية؛ مثل الدعاء عند قبور (مراقد – م) الأولياء طالبين تدخلهم[٧٦]؛ وهو لا يسميهم " أولياء " وإنما " أهل القبور "؛ و يعجب من أن " المسلمين " يتوسلون الى من لا يملكون لأنفسهم ضراً و لا نفعاً، طالبين إليهم شفاء المرضى و إثراء المعوزين... أو تفريج الكرب. كتب الألوسي قائلاً أن الناس، وقت الضيق، يطلبون العون من " الخضر " أو " ألياس " أو " العباس " أو من أحد المشايخ دون الطلب من الله مباشرة؛ مضيفاً: " نحن نستنكر تلك الأوقات، حين ساد الجهل و بلغت الخطيئة مداها و عطلت الشريعة ....." [٧٧] . إن هذا يعني أن الألوسي إعتبر صوفية زمانه، وبشكل عام، آثمة أخلاقياً و دينياً؛ وأدانهم بعنف في " التفسير " وغيره من كتاباته. كما كتب : ((قيل أن هناك موازين﴿ للسلوك ﴾ في هذه الدنيا، و أرفع تلك الموازين هي الشريعة ... و لكن صوفية هذه الأيام قد أبطلت تلك الموازين؛ وليعيننا الله ... على آثامهم " .

76- " الطراز المذهب في شرح قصيدة الباز الأشهب " لـ " الآلوسي " (مطبعة الفلاح – الملف ٩٩ ب) ؛ " عبد الحميد الآلوسي مفسراً " ص ٢٩٢

77 " روح المعاني ..... " المجلد ١١، ص ٩٨

من الواضح أن الألوسي، ذو المنظور السلفي، كان يمقت صوفية زمانه؛ وفي الحقيقة، فإنه لم يكن يستنكر أوضاع الطرق الصوفية فحسب، وإنما كان يقول بأن مشايخ تلك الطرق كانوا بعيدين عن التقوى. بالمقارنة مع العلماء (أهل الشريعة) فإنهم أقل شأننا بكثير[٧٨]؛ ومع ذلك فقد كان له سبباً آخر، قد يكون شخصياً، لمقته أولئك المشايخ، وذلك لأنهم كانوا أكثر قرباً من السلطات العثمانية في بغداد والذين يصفهم الألوسي بالقمعيين " الظلمة ". وتساءل في المجلد الأخير من " التفسير "، والذي كتبه بعد إقالته من منصب الإفتاء؛ أليس من الغريب أن من يدعون الصوفية ((أن يصبحوا أصدقاء للظلمة و يساندوهم في أفعالهم الباطلة و يبدون الإنحياز لهم)) ؟ ولذا فإن على المؤمنين إجتناب أمثال هؤلاء الناس[٧٩].

و إدراكا منه لآرائه، فإن " عباس العزاوي " ذكر في السيرة القصيرة للألوسي أنه يعتبره بمنزلة العلماء السالفين، ممن ذاع سيطهم أمثال " البغائي "، الذي هاجم الصوفية، و " علي القاريء " و " إبن كمال "[٨٠]. في الواقع أن ما جاء به " غيب " ﴿ Gibb ﴾، حول " راشد رضا " و " المنار "؛ و الموضوع، الذي أعاد فتحه، في ما يخص " الصراع القديم بين التوحيد غير المدروك من قبل البشر و بين التصوف " ينطبق بشكل

---

78 " غريب الإغتراب " لـ " الألوسي " ص ٧٢ و ٨٥

79 " روح المعاني ..... " المجلد ٢٨، ص ٣٥

80 - " ذكرى أبي الثناء " لـ " العزاوي " ص ٤٤

جيد على الألوسي الأكبر ؛ ويسبق " راشد رضا " بما لا يقل عن ثلاثة أجيال[81] .

81 - " التيارات الحديثة في الإسلام " لـ " أي . أيج . آر . غيب " (شيكاغو: مطبعة جامعة شيكاغو، ١٩٤٧) ص ٣٥

نجيب باشا و الطريقة الخالدية الفرعية
في بغداد

إن تشجيع الطريقة القادرية و رعاية أحوالها في بغداد تمثل إحدى مظاهر سياسة الدعوة للصوفية و تحدي الفكر السلفي هناك. الأهمية ذاتها كانت لجهود نجيب باشا في سبيل إستعادة فاعلية الطريقة الفرعية الخالدية في المدينة والتي، كما سبق أن شاهدنا، قد عانت من تراجع في نشاطها بعد سنة (١٨٣١)؛ ومن أجل ذلك وضع خطة، لإستعادة فاعلية الزاوية، من ثلاث مراحل : طرح مسألة النفقات اللازمة لتسيير أعمال الزاوية الخالدية – تعيين شيخ مرموق، على رأسها، قادراً على إنعاش مهمتها الصوفية – إجراء الترميمات و التجديدات على المباني .

إن إدارة زاوية تتطلب نفقات غير يسيرة؛ أولها، ضمان تكاليف معيشة الشيخ و القائمين على الخدمة فيها والمريدين الذين يقضون جزءاً من وقتهم في الزاوية. والثانية، أن أحد واجبات السكن الصوفي إبان العهد العثماني، هو التعهد بتقديم وجبة طعام ساخنة، ويكون ذلك في المساء عادة، للمشاركين في حلقات الذكر الإسبوعية، والتي غالباً ما كانت تدوم لساعات، وكذا الحال بالنسبة الى الضيوف.وفي سبيل تغطية تلك النفقات و غيرها، فإن الثقات و الموسرين من أتباع الطريقة و غالبا الحكام أيضا لا يتوانون في منح الزاوية الهبات؛ وكان هناك العديد من التوثيقات التي تسجل هبات سبق أن مُنحت الى الزاوية الخالدية قبل قدوم نجيب باشا، على رأسها قيام " الملا رسول " بوهب جميع أملاكه (وقف - م) في بغداد الى الزاوية عند أول تأسيسها في ربيع الأول سنة (١٢٣١ هـ) الموافق

لشهر شباط من عام (١٨١٦ ميلادي). وكانت هناك هبة أخرى في عام (١٨٢١)[82] ؛ و بعد ذلك أمر داوود باشا، في عام (١٨٢٥)، بإجراء بعض الترميمات على الأبنية و خصص لذلك الغرض بعض الأملاك (برسم الوقف – م) [83]. تلا ذلك العديد من الهبات، ولكن تبين أنها لم تكن كافية لتغطية النفقات؛ كما لم يكن هناك توثيقا لأي مصدر دخل آخر[84].

إن أول خطوة إتخذها نجيب باشا، من أجل تأمين دخل كاف للزاوية، هي إستحصال موافقة " الباب العالي " على تخصيص منحة شهرية لها مقدارها (٨٢٨) قرشا من خزينة الولاية كمصاريف مأكل ﴿ طعامية ﴾؛ و مثل هذا المبلغ كان يُعد كبيراً، بكل المقاييس. وثانيا، عند وفاة الشيخ المعين، " إبراهيم المشاهدي "، في عام (١٨٤٧)، نجح الباشا في إقناع " عبد الفتاح العقري " وهو احد أبرز، من هم على قيد الحياة، من معاوني (خلفاء – م) الشيخ خالد وكان ذو شهرة شخصية، لإستلام مسؤولية إدارة الزاوية. ويظهر أنه، وفي سبيل إقناعه بالإستقرار في بغداد، فقد تم مسبقا إقطاع " العقري " أرضا واسعة لينفق من ريعها. إننا لا نعلم الفترة التي تبوء فيها " العقري " رآسة الزاوية؛ حيث رأيناه، بعد فترة وجيزة، في إسطنبول بين العديد من أصدقائه وعدد ضخم من أتباع الخالدية. هناك تم تعيينه رئيسا للتكية النقشبندية المجددية " الاكا

---

82 - " البغداديون " لـ " الدروبي " ص ٣٢٤

83 كـــــــــــذا ص ٣٢٣ و ٣٢٤

84 . كـــــــــــذا، و راجع " معالم بغداد في القرون المتأخرة " لـ " عماد عبد السلام رؤوف " (بغداد : بيت الحكمة ٢٠٠٠) ص ١٠٧ و ١٧٣

مينار" في " أسكيدار " الى حين وفاته في عام (١٨٦٢ – ٦٣ ؟) "[٨٥]. بينما كان " العقري " يعمل في بغداد، سأل العالم الشاب " داؤود بن سليمان بن جرجيس " الذي كان ضليعاً في أمور الخالدية وتلقى تدريبه على يد الشيخ عبد الغفار ثم أصبح خليفة له في قراءة " ختم الخوجةخان "، وهي الدعاء الذي يلي حلقة الذكر بالنسبة الى الطريقة الفرعية الخالدية. ثم بعد فترة وجيزة سمح له بالجلوس بدله أثناء " التوجه "[٨٦] . بقي إبن سليمان ملتزماً الزاوية، لفترة طويلة، بعد مغادرة الشيخ " عبد الفتاح العقري " الى إسطنبول. في الستينات و السبعينات من القرن التاسع عشر، نشر داؤود بن سليمان عدة بحوث هاجم فيها الألوسي و السلفية و الوهابية؛ مما تسبب في إعادة الجدل مابين السلفية و الخالدية في بغداد[٨٧].

---

85 في ملحق " أسعد صاحب " لكتاب " إبن سليمان " الموسوم " الحديقة الندية " ص ٧٨ و ٧٩ ؛ كما راجع " مدارس وتكايا الدراويش في إسطنبول " تأليف " كي. كرايسر " ص ٢٧ وكذلك " المجد التليد " لـ " الحيدري " ص ٥٨

86 ـ حول داؤود بن سليمان راجع " المجلد الأول من " لب الألباب " لـ " السهروردي " ص ٩٠ – ٩٥ ؛ و " البغداديون " لـ " الدروبي " ص ١٦٨ – ١٧٠ ؛ و " الدر المنتثر في رجال القرن الثاني عشر و الثالث عشر " لـ " علي علاء الدين الآلوسي " ، (بغداد : دار الجمهورية ، ١٩٦٧) ١٧٤ – ١٧٧ . أما حول " التوجه " راجع " الحديقة الندية " لـ " إبن سليمان " من ص ٩٠

87 ـ " النقشبندية الخالدية و تحدي السلفية " لـ " إتزاك وايزمان " في " نشرة تأريخ التصوف ٤ " (٢٠٠٣ – ٢٠٠٤) ص ٢٢٩ ـ ٢٤٠

أما الإجراء الثالث، الذي أخذه نجيب باشا على عاتقه، فكان تجديد الزاوية الخالدية في بغداد؛ وبحلول أربعينات القرن التاسع عشر إحتاجت " المدرسة الإحصائية " السابقة، التي قد حولت الى زاوية للشيخ خالد في حدود عام (١٨١٥)، الى ترميمات شاملة. قام نجيب باشا بهدم أجزاء منها و أعاد بنائها و وسعها. بعد ما يزيد على جيل من رحيل الشيخ خالد، لم يقم أي شخص بتقديم خدمة الى الطريقة الفرعية الخالدية في بغداد أكثر من ما قام به نجيب باشا؛ وربما لم تكن محض صدفة أنه خلال نفس الأعوام تم تشييد مرقداً و زاوية كبيرة على ضريح الشيخ خالد في دمشق بأمر من السلطان[٨٨].

زيادة على ذلك، فإنه ليس غير ذي علاقة إذا أضفنا أن نجيب باشا قد إهتم بتزيين الأضرحة الأخرى في بغداد و غيرها من المدن العراقية؛ و لذا فإننا نجده قد إقترح على " الباب العالي " إهداء شمعدانات من الذهب و الفضة الى أحد عشر مرقداً ومشهداً (مكاناً مقدساً – م)، ستة منها كانت لأهل السنة في بغداد، مثل مرقد الشيخ عبد القادر (الكيلاني – م) و الجنيد (الشيخ جنيد البغدادي – م) و أبو حنيفة (الإمام الأعظم – م) و آخرين، و خمسة أخرى كانت للشيعة مثل تلك التي للإمام علي في النجف و الإمام الحسين في كربلا وغيرها. إستجاب " الباب العالي " لذلك، و أعطيت تلك الهدايا بإسم " السلطان ". كما طلب " نجيب "،

---

88 - الحديقة الندية " لـ " إبن سليمان " من ص ٨٠ و ٨١ ؛ و " حليات البشر في تأريخ القرن الثالث عشر" لـ " عبد الرزاق البيطار " (دمشق : المجمع العلمي العربي ، ١٩٦١ – ١٩٦٣) المجلد الأول ص ٥٨٦

كـذلك، أغطيـة للأضـرحة لـبعض تلـك المراقـد؛ وقـد تم ذلـك وأرسـلت خصيصا من إسطنبول مع نجل الباشا [89]؛ من ناحية أخرى ليس لدينا مـا يثبـت قيـام " نجيـب " بتقـديم أيـة هديـة أو مـنح هبـة الى مـسجد أو مدرسة . و في الواقع كان يفضل الطرق الصوفية و مراقدهم و مـزاراتهم على دراسة العلوم الإسلامية.

ترجمها عن الانكليزية:
عبدالرزاق القيسى

---

89 - " تأريخ العراق " لـ "العزاوي " المجلد ٧ ص ٧٨ ، بناءاً على " تـأريخ لطفـي " (إسطنبول : مطبعة صباح ، ١٨٧٣ -- ٧٥) المجلد ٨ ص ١٣٣ ؛ و " تأريخ مساجد بغداد " لـ " محمود شكري الآلوسي " ص ٢٢ و ٥١

النقشبندية ـ المجددية في الأراضي العثمانية في بداية القرن التاسع عشر*

* نشرت الترجمة العربية في مجلة (طولآن العربي ـ العدد ٢٧، في ١٩٩٨/٨/٢٥ ص ٤٢) وحدث التباس في إسم الكاتب، فبدلاً من بطرس ابو منه، نشرت تحت إسم بطرس ابو مانح وهذا خطأ. لأن إسم المترجم الحقيقي هو د. خليل على مراد وآنذاك فضل أن تنشر باسم مستعار وهو هةوراز سوار).

إن الخالديـــة طريقـــة فرعيـــة (Sub- Order) مـــن الطريقـــة النقشبندية ـ المجددية. وقد إنتشرت مـن الهنـد الى الأراضـي العثمانيـة في غربي آسيا واسطنبول في العقـود الأولى مـن القـرن التاسـع عـشر على يـد الشيخ ضياء الدين خالد الشهرزوري والذي إشتقت إسمها منه. ويعتقد إن توسع الخالدية، الى جانب موجه أسبق مـن النقـشبندية ــ المجدديـة الـتي إمتدت الى إسطنبول في القـرن الثـامن عـشر، قـد تـرك تـأثيراً، ربمـا بعيـد الأثـر، عـلى الحيـاة الأجتماعيـة والـسياسية في هـذه المنـاطق. وسـنحاول في هذه الدراسة تقييم هذا التأثير، ومعرفة ما إذا كانت تركت أيضا تأثيراً في أجهـزة الحكومـة المركزيـة في أسـطنبول، أو سـاهمت في إعـادة التأكيـد في أجهـزة الحكومـة المركزيـة في أسـطنبول، أو أسـهمت في إعـادة التأكيـد عـلى الطابع السلامي ـ السلفي، للمجتمع والدولة.

---

* البحـث في الأصـل فـصل مـن إطروحـة دكتـوراه فلـسفة مـن جامعـة أوكسفورد تحت إشـراف الـسيد ألـبرت حـوراني A.H.HOURANI والذي أتقدم اليه بشكري. كما أشكر مؤسسة.
ALEXANDER – VON – HUMBOLDT - STIFTUNG
في جمهورية المانيا الأتحادية على المنحـة (الـتي قـدموها الـي). وأتوجـه بالـشكر الى مـدير وهيئـة العـاملين في مكتبـة الجامعـة في اسـطنبول عـلى مساعدتهم الودية خلال إعداد هذه الدراسة.

عنوان البحث:

THE NAQSHBANDIYYA –
MUJADDIYYA

IN THE OTTOMAN LANDS
IN THE EARLY19TH CENTURY

الكاتب:BUTRUS ABU – MANNEH

المجلة:DIE WELT DES ISLAMS
VOL. XXLL NO . 1- 4 (1982)

القسم الأول:

الشيخ خالد والطريقة الفرعية الخالدية

١ـ المرحلة المبكرة من حياة مولانا خالد:

إن أول ترجمة لسيرة الشيخ خالد (١١٩٠ ـ ١٢٤٢ ه/ ١٧٧٦ ـ ١٨٢٧م) دونت من قبل مريد له هو محمد إبن سليمان البغدادي في سنة ١٢٣٣ه/ ١٨١٧ ـ ١٨١٨م.[١] وقد تم تدوينها في مرحلة اساسية من حياة (الشيخ خالد) قبل حوالي عشر سنين من وفاته، وهناك دليل على إنها قد تكون أمليت عليه من قبل (الشيخ) خالد نفسه[٢] ومن الواضح إن إقتباسات كبيرة، في الأقل ترجع اليه.[٣] ويبدو ان هذه السيرة أصبحت اساساً لسير أخرى عن الشيخ خالد تتعلق بالمرحلة التكوينية (FORMATIVE YEARS) من حياته. ويجب أن نضيف بأن جميع هذه السير كتبت من قبل مريديه وأقربائه، أو أتباع طريقته.[٤]

ولد ضياء الدين خالد في قره داغ، وهي بلدة في منطقة شهرزور بكوردستان العراق. وتنتمي أسرته الى قبيلة الجاف التي تدعي إنحدارها من الخليفة الثالث عثمان (رض). ومن هنا فان نسبة العثماني تضاف الى إسمه أحياناً وقد حصل على تعليمه في كوردستان، والذي تضمنت المرحلة الأولى منه القرآن ونصوصاً من الفقه وفقاً للمذهب الشافعي وبعض قواعد اللغة. ودرس في المرحلة الثانية بعض الحساب والهندسة والمنطق وعلم الفلك. وكانت دراسته الوحيدة خارج كوردستان عندما جاء الى بغداد وقرأ مختصراً لكتاب "المنتهى" في الفقه الشافعي وكان على قدر كاف من النظم بالعربية بحيث حاول، قبل أن يصبح شيخاً صوفياً، كتابة تعقيب

على (مقامات الحريري) وهو عمل لم ينجزه إطلاقاً، كما إنه كان يعرف الفارسية الى حد إنه نظم شعراً بها.(٥)

بعد هذا الاعداد بدأ (الشيخ) خالد التدريس في السليمانية التي كانت مقراً للامراء البابانين. وقد شغل منصب معلمه عبدالكريم البرزنجي اثر وفاة الاخير بالوباء (١٢١٣ه / ١٧٩٨/ ١٧٩٩م). ولكن بعد بعض الوقت، ووفقاً المتبع في تلك الايام، بدأ يطمح الى الممارسة الروحية في احدى الطرق الصوفية. الا ان الغريب في الامر انه لم يسع الى الدخول في الطريقة القادرية،(٦) التي كانت يومئذ الطريقة المهيمنة في كوردستان العراق، وكان مركزها في بغداد.

وفي سنة ١٢٢٠ه/ ١٨٠٥ ـ ١٨٠٦م قرر اداء فريضة الحج الى مكة (المكرمة)، واختار السفر اليها عبر سوريا الشمالية ودمشق. ومن الواضح انه كان في مكة (مكرمة) في بداية سنة ١٨٠٦م عندما خضع الشريف غالب امير مكة اخيراً الى الوهابيين الذين اشتركوا في موسم الحج ذاته سنة ١٢٢٠ه(٧) ومرة اخرى ليس لدينا دليل في الادبيات حول الاثر الذي تركته هذه المواجهة الاولى مع الوهابية عليه. ولكنه يخبرنا بانه قد الهم هناك بان يلتمس النور او التنوير - ENLIGHTE MENT في الهند،(٨) وربما يكون ذلك إشارة الى موقف سلبي من هذه الحركة (اي الوهابية). ولم يكن بامكانه ان يجد ارشاداً روحياً يرضيه سواء في مكة (المكرمة) او اي مدينة اخرى في غربي آسيا. الا انه لم يذهب الى الهند في الحال. فبعد سنتين او ثلاث مرّ بالسليمانية شيخ صوفي هندي مسلم يدعي ميرزا رحيم الله بيك. وبعد ان التقي به الشيخ خالد قرر مصاحبته الى الهند، سعياً الى الارشاد على يد معلمه الصوفي شاه غلام علي، (او كما يعرف في العربية

باسم الشيخ عبدالله الدهلوي)، الذي كان شيخا نقشبنديا ـ مجدديا في دلهي. وقد سافرا سوية الى الهند في ١٢٢٤هـ/ ١٨٠٩م عبر إيران وافغانستان في رحلة يبدو انها استغرقت شهوراً عديدة.

لانعرف سوى القليل عن شاه غلام علي (ت ١٨٢٤م). وهناك سيرة موجزة عن حياته في كتاب الخاني (الحقائق الوردية) ووصفاً موجزاً لارائه في كتاب سي. دبليو ترول C.W.TRALL (الموسوم) "سيد احمد خان"[٩] ومن خلالهما نعلم بانه كان معاصراً لشاه عبدالعزيز (ت ١٨٢٤م) بن شاه ولي الله، وبانه كان مثل الاخير (شخصية دينية بارزة في عصره)[١٠]. وبان سلسلة الروحية ترجع الى الشيخ احمد السرهندي (ت ١٦٢٤م)، والذي عرف بكونه مجدد الالف الهجري الثاني.[١١] واصبح الفرع الهندي للطريقة النقشبندية يعرف نسبة اليه باسم الطريقة النقشبندية ـ المجددية. ان معلم غلام علي في الطريقة، كان الشيخ مظهر جاني جنان (١٦٩٩ ـ ١٧٨١م)، والذي ربما كان الشخص الاكثر شهرة في الطريقة النقشبندية ـ المجددية بعد السرهندي.[١٢] وعندما قتل جاني جنان على يد شيعي هندي خلفه شاه دلهي. وقد شغل شاه غلام علي ذلك المركز لاكثر من اربعين سنة.[١٣] وكان ذلك المركز ذا امتياز لان هذه الخانقاه كانت مركز تعليم روحي ولاهوتي يتردد عليه اعضاء الارستقراطية المسلمة السنية.[١٤].

ومن خلال مجموعة منشورة تضم ١٢٣ رسالة من رسائل غلام علي وجد سي . دبليو. ترول، ان ١٢ منها كتبت دفاعاً عن اراء الشيخ احمد السرهندي، وان الاتجاه العام للرسائل، على أية حال، يخص الممارسات الصوفية اكثر مما يخص النظرية (الصوفية)، وتوصل ترول الى ان

(الصوفية قد أعيدت بشكل تام الى الحياة اليومية العادية في تقليد كامل للنبي(ص) وصحابته)،[١٥] ومثل جنان جذب شاه غلام علي العديد من المريدين الذين جاء العديد منهم، من أقطار اسلامية خارج شبه القارة الهندية (من أماكن بعيدة، من الروم (الأراضي العثمانية ـ التركية) ومن الشام والعراق والحجاز وخراسان وبلاد ماوراء النهر TRNS OXANIA وفي الحقيقة من الصين الى المغرب) [١٦] حسبما يدعي خاني. وعند النظر الى قائمة نوابه(خلفائه) يمكن للمرء ان يرى الكثير من الصحة في هذا الادعاء. وربما لم ينجح شيخ نقشبندي ـ مجددي آخر قبله في نشر الطريقة الى العديد من مثل هذه الاصقاع في الازمنة الحديثة. وربما كان الشيخ خالد، ومريدوه يماثلونه في هذا المجال، [١٧].

ان السمة الاخرى لغلام علي هي مايقال عن كونه شديد التعلق بالنبي (ص) وكونه مواظباً على قراءة كتب الحديث.[١٨] والشئ ذاته يقال عن جاني جنان وآخرين من معاصريه في الهند، [١٩] الامر الذي ربما يعكس اتجاهاً في الاسلام الهندي في القرن الثامن عشر. بل حتى قيل بان غلام علي ينتسب الى المنحدرين من النبي (ص).[٢٠]

كان من الضروري الاشارة الى شاه غلام علي بشيء من التفصيل لكي نفهم بشكل افضل خلفية تعاليم ومواقف (الشيخ) خالد. ويخبرنا ابن سليمان بان الشيخ خالد اقام في خانقاه غلام علي في دلهي لمدة سنة، والتي اذخل خلالها من قبل الاخير في الطريقة النقشبندية ـ المجددية وفي الطرق القادرية والسهرودية والكبروية والجشتية CHISHTI، والتي ازدهرت كلها في الهند الاسلامية. وعلاوة على ذلك فانه عينه نائباً له (خليفة)، ولكن ليس كخليفة عادي، اذ تخبرنا (المصادر) انه منحه لقب

(خلافة تامة مطلقة)[٣١]، وهي مرتبة يبدو انه رفض منحها للنواب الاخرين. وربما يفسر هذا سبب نجاح (الشيخ) خالد. فيما بعد، في تأسيس طريقة فرعية سميت باسمه: النقشبندية الخالدية.[٣٢]. والاكثر من ذلك فانه (اي شاه غلام علي) "امره" ان ينشر النقشبندية ــ المجددية في بلدان غربي آسيا.[٣٣]. وقد عاد الشيخ خالد بحراً وبراً ووصل السليمانية في ١٢٢٦هـ/ ١٨١١م.

وعندما بلغ الخامسة والثلاثين من العمر بدأ الشيخ خالد، المتشرب باحساس النهوض باعباء رسالة دينية. مهنة قصيرة استغرقت (١٦)سنة كمرشد صوفي وفي هذه الفترة القصيرة نسبيا نجح في نشر تعاليم وشعائر النقشبندية المجددية في الأراضي العثمانية في غربي آسيا وفي اسطنبول وأماكن اخرى. وسوف نركز في هذه الدراسة على الطريقة في دمشق واسطنبول، اما انتشارها في اماكن اخرى مثل كوردستان والاناضول وبغداد فيتطلب دراسة منفصلة.

٢ـ من السليمانية الى دمشق:

ربما كانت السليمانية، التي توطد فيها انذاك شيخ طريقة قادرية هو معروف البرزنجي، اصغر من ان تستوعب شيخا صوفيا ثانيا دون بروز خصومة مريرة بينهما، خاصة وان الشيخ خالد كان رجلاً طموحا وذا تصميم. وهكذا، وبعد وقت قصير من وصول الشيخ خالد الى السليمانية، فانه ذهب الى بغداد حيث اقام خمسة اشهر في الزاوية الرئيسية للطريقة القادرية، وهي زاوية عبدالقادر الكيلاني.[٢٤].

وقـد اضـطر ثانيـة الى مغـادرة الـسليمانية الى بغـداد في ١٢٢٨هـ/ ١٨١٣م حيث يبدو انه اصبح تحت حماية الاسرة الحيدرية.[٢٥]، والـتي كانـت مـن اصل كـوردي ايـضاً، كمـا كانـت احـدى اكـبر العوائـل النبيلـة في بغـداد في النصف الاول من القرن التاسع عشر، وقـد اصـبح العديـد مـن افـراد تلـك الاسرة، ومن ضمنهم اسعد صدرالدين الذي كان يومئذ مفـتي الحنفيـة في بغداد، من مريديه، [٢٦] كما دخل العديد من العلماء ووجهاء المدينة ايـضاً الى الطريقة بواسـطته. وقـد اقـام هنـا في المدرسـة الاحـسائية الـتي جـرى تعميرها وتجديدها له بمبادرة من الحيدريين ومن قاسم بك الشاوي، وهو شخـصية بغداديـة بـارزة، وبـدعم مـالي مـن الـوالي سـعيد باشـا.[٢٧] وقـد اصـبحت هـذه المدرسـة مركـزاً نقـشبندياً في المدينـة. ومـن الجلـي ان هـذه كانـت المـرة الاولى الـتي امتـدت فيهـا الطريقـة النقـشبندية - المجدديـة الى العراق.[٢٨].

لقد وقف العديد من علماء بغداد والمدن الكوردية في العراق الشمالي الى جانب (الشيخ) خالد في صراعه مع الشيخ معروف. [٢٩] وعقب ذلـك دعـاه حاكم السليمانيـة البابـاني محمود باشا الى العودة، واسـس زاويـة لـه هنـاك بقيت مركزاً نقشبندياً في المدينة لسنوات عديدة. [٣٠].

ربما كانت السنوات القليلة التي تلت ذلك، هي السنوات الاكثر خـصوبة في حياة (الشيخ) خالد. فقد اصبح الكثير من الناس من مـدن كوردسـتان العراق من مريديه، كما انه درب وعين عدد كبيراً من النواب (اي خلفاء) الذين نشروا الطريقة في كوردستان وفي مدن وسط وشـرق الاناضـول ومـا وراءها [٣١] ان الامر المهـم بالنـسبة للنقـشبندية هـو انهـا طريقـة مدينيـة urban، ولكونها كذلك فانها انتشرت بشكل اساسـي بـين الطبقـات العليـا

والشرائح الاكثر تعليماً في المجتمع. وقد كتب (الشيخ) خالد الى احد مريديه قائلاً (لاتدخل في الطريقة الا العلماء المتميزين) [٣٢] وبتعبير آخر، فقد كان هناك بشكل عام تباين مابين طبيعة الطريقة (النقشبندية)، وسمه المناطق الكوردية، التي كانت ريفية اساسا مع وجود مدن واسواق market towns صغيرة. ويبدو ان السليمانية هيأت للشيخ خالد فرصة محدودة في احسن الاحوال، ففي هذه المرحلة كانت الغالبية العظمى من اتباع الطريقة من الكورد، ويبدو انه كان متلهفاً الى نشرها في مناطق اخرى. وهكذا ترك الشيخ خالد السليمانية فجأة، عندما تجدد العداء بينه وبين الشيخ معروف، وجاء الى بغداد (تشرين الاول ١٨٢٠) ولم يعد اليها مرة اخرى ابداً. [٣٣] (اي الى السليمانية). وكما رأينا فقد كان (للشيخ) خالد اتباع كثيرون في بغداد، ولكن لسبب ماكانت اقامته هناك مؤقته هذه المرة، الامر الذي يثير التساؤل حول ما اذا كانت بغداد قد احسنت وفادته الان كما في السابق. [٣٤].

وبعد وقت قصير من وصوله الى بغداد ارسل نائباً يحظي بثقته، وهو عبدالرحمن العقري، الى دمشق. [٣٥] وارسل بعد برهة من الزمن نائباً آخر اكثر مقدرة هو احمد الخطيب الاربيلي، الذي يبدو انه صادف نجاحاً اكبر [٣٦]. وتتفق جميع المصادر على انه ادخل الى الطريقة العديد من الشخصيات البارزة في المدينة، ومنهم مفتي الحنفية فيها حسين المرادي. وعقب ذلك اوصي الاربيلي، وربما بتشجيع من المفتي المرادي، الشيخ خالد بالقدوم الى دمشق. [٣٧]. وقد قبل (الشيخ) خالد التوصية بدون تأخير ووصل الى دمشق في ١٢٢٨هـ/ ١٨٢٣م مصحوباً باكثر من ١٤ نائباً من نوابه وآخرين. [٣٨].

لقد كان ذلك قراراً صائباً من جانبه، لان الظروف السياسية والاجتماعية في دمشق كانت مناسبة لنشر تعاليم الطريقة كما سنرى. ان جميع الأدلة تظهر بان الشيخ خالد قد استقبل استقبالاً حسناً من قبل علماء ووجهاء المدينة. ولكن بعد وصوله اجتمعت به مجموعة تضم دزينة من العلماء البارزين في المدينة مرتين وناقشت المسائل الدينية معه (لاجل التثبت من صحة قضيته). [٣٩].

وبعد ذلك شعر (الشيخ خالد) بارتياح اكثر. فقد وضعته اسرة الغزي الكبيرة تحت حمايتها. كما ان اسماعيل، عميد تلك الاسرة، زوجة اخته. [٤٠]

واشترى الشيخ خالد بعد ذلك نزلاً كبيراً في حي القنوات، وهو واحد من احياء النخبة في المدينة. وقد استغل قسماً من النزل سكناً له وجعل القسم الآخر زاوية ومركزاً للطريقة. اما من بقي معه من نوابه فقد سكنوا في مساجد عديدة وحولوها الى مراكز لتدريب الداخلين في الطريقة.[٤١] والحقيقة ان دمشق لم تؤوي منذ زمن طويل شخصاً مشهوراً مثله..

ان نظرة سريعة الى دمشق في هذه الحقبة تظهر ان سكانها كانوا يشعرون بعدم الأمان على حياتهم وشرفهم وممتلكاتهم، وهو شعور ربما كان اقوى بين الشرائح العليا في المجتمع. وان كتب السير والتاريخ الخاصة بتلك الحقبة تعطي امثلة عديدة تشير الى نمو الاستبداد، وضعف سكانها في الدفاع عن انفسهم ضد اعمال العنف والاستبداد من جانب الحكام ورجالهم.[٤٢]. وفوق كل شيء، على اية حال، كانت دمشق تشعر بانها مهددة من الخارج كما لم يحصل ابداً قبل ذلك طيلة العهد العثمانية.

ففي سنة ١٨١٠م احتل حاكم عكا سليمان باشا المدينة، بدعم كبير من بشير الثاني حاكم جبل لبنان ومرتزقته الدروز والمارونيين.[٤٣] والحقيقة انه ماكان بامكان سليمان باشا ان ينجح في دخول المدينة ابدأ بدون قوات بشير. وحدث مرة أخرى في سنة ١٨٢١م، اي قبيل سنتين من وصول (الشيخ) خالد، ان وقف بشير وقواته منتصرين امام ابواب دمشق إلا أنهم احجموا عن احتلالها.[٤٤] ولاشك ان الدمشقيين شعروا بالمذلة والمرارة بسبب تحدي قوات الهراطقة او غير المسلمين لهم. ويمكن ان نتلمس مثل هذا الإستياء في كتاب"رد المختار" للقاضي الدمشقي ابن عابدين (ت ١٨٣٦) الذي كُتب في بداية ثلاثينيات القرن التاسع عشر، والذي يتميز بموقف صارم ازاء غير المسلمين.[٤٥] جدير بالذكر ان ابن عابدين كان من مريدي الشيخ خالد ومقربا منه.[٤٦]. واضافة لكل ماسبق جاء اندلاع الثورة اليونانية سنة ١٨٢١ ورد الفعل العاطفي الذي ولدته في اسطنبول والمدن العثمانية الأخرى على المستويين الرسمي والشعبي كما سنرى في القسم الثاني ـ المبحث الأول من هذه الدراسة.[٤٧].

ولعل هذا يفسر سبب الترحيب بالشيخ خالد في دمشق. فمن المؤكد ان حركة دينية تعمل على تقوية المعتقدات السلفية للمسلمين، وتؤكد على تطبيق صارم للشريعة، كانت ستلقى في مثل ذلك الوقت استجابة مؤيدة بين سكان المدينة، لاسيما بين الطبقات العليا.

وبالرغم من أن هذه لم تكن زيارته الاولى لدمشق فيبدو ان (الشيخ) خالد يعتقد ان (القليل من الناس يتبعون السنة "النبوية" الشريفة) كما كتب الى نائبه في كويسنجق عبدالله الجلي إثر وصوله الى دمشق.[٤٨] وبالتالي فأنه ونوابه كرسوا انفسهم للعمل بجد لنشر تعاليم الطريقة،

ومن الواضح انهم لقوا استجابة مؤيدة. ويخبرنا ابن عابدين ان الكثير من العلماء والوجهاء الآخرين دخلوا في الطريقة الخالدية، وبان الشيخ خالد كان (موضع ثقة أو ايمان الخواص والعوام والشخصيات البارزة في الدولة).[٤٩] وفضلاً عن ذلك يضيف ابن عابدين بانه (أحيا العديد من مساجد دمشق من خلال الصلاة والذكر فيها بعد أن اصابها الاهمال والخراب).[٥٠]

والحقيقة ان بامكان المرء ان يلاحظ، من خلال مراجعة الادبيات التاريخية الخاصة بالقرن التاسع عشر، بان (الشيخ) خالد ونوابه نجحوا في اثارة المشاعر الدينية بين سكان المدينة،[٥١] ومن الواضح ان قطاعاً واسعاً منهم قد تأثر بتعاليم النقشبندية ـ المجددية كما تلقاها الشيخ خالد من سيده شاه غلام علي.

ولكن يبدو أن (الشيخ) خالد نفسه لم يكن راضياً كثيراً عن نتائج عمله لانه، كما كتب في رسالة الى الجلي (يقول) (أنا في أحسن حال ولكني حزين بسبب البدع (السيئة) العديدة... بالرغم من ان اصدقائي يقولون ان عشرها فقط بقي بسبب مجيئ الى هنا).[٥٢]

وأيا ماكان الامر فان (الشيخ) خالد كان يحظي باحترام كبير في دمشق الى حد انه مُجد من قبل الكثير من الشعراء والكُتاب بوصفة مُجَدد القرن ١٣ الهجري.[٥٣] وعندما توفي في وقت مبكر بسبب الوباء الذي حل سنة ١٨٢٧ جرى تأبينه بانه (باعث السنة)[٥٤] أو (مجدد السنة التي كانت في طريقها الى الزوال).[٥٥]

وعلى الرغم من هذا الاعجاب بالشيخ خالد فانه ليس هناك، على أية حال، دليل بانه عيَن أي نائب من بين اهالي دمشق. وربما، على حد

علمنا، لم يُدرب اكثر من شخصين من سوريا بصفة (خلفاء). كان الأول محمد الخاني من خان شيخون، الذي التقاه (الشيخ) خالد في حماة عندما كان في طريقه الى دمشق سنة ١٩٢٣، والذي تبعه الى دمشق بعد ان استقر (الشيخ خالد) في المدينة. وقد قُدر لخاني ان يتولى رئاسة فرع دمشق كما سنرى. اما الثاني فهو الشيخ احمد الأروادي من طرابلس، والذي يبدو انه آخر من ذرب وعين نائباً من قبل الشيخ خالد.(٥٦)

وبالاضافة الى ذلك فاننا لانعرف مدى انتشار الطريقة في سوريا. ويبدو انه ارسل نائباً الى القدس،(٥٧) ويظهر ان مفتي المدينة الشيخ طاهر الحُسيني قد دخل الى الطريقة، لان هناك رسالة من الشيخ (خالد) اليه اسماه فيها (التابع المخلص).(٥٨) وكذلك الحال بالنسبة لخليل الثامن، نقيب اشراف مدينة طرابلس(٥٩) ولكن ليس هناك أدلة عن اشخاص آخرين، الأمر الذي يوحي بان الطريقة قد بدأت بالانتشار للتو في المدن السورية عندما توفي (الشيخ) خالد مع عددٍ من نوابه. ويبدو ان نشاط النقشبندية - الخالدية في سوريا، قد اقتصر بعد ذلك على دمشق وطرابلس فقط.

وختاما لهذا المبحث، فاننا توصلنا الى انه يبدو ان الشيخ خالد قد شعر في دمشق براحة اكبر، خلافاً للسليمانية بل وحتى بغداد، خصوصاً وان قضيته حظيت برعاية الكثير من العلماء والوجهاء في المدينة. والحقيقة انه لم يكن هناك حاكم محلي في دمشق، كما في بغداد أو السليمانية، يمكن ان يشعر بالغيرة على سلطته في مواجهة تنامي حركة مدفوعة بالمثل التي لايمكن ان تكون له سيطرة عليها. وعلى اية حال فان وفاته المبكرة قد كبح انتشار الطريقة في مدن سورية اخرى، على الرغم من انها تركت

اتباعا كثيرين في دمشق. ويبدو ان الوجهاء الدمشقيين، برعايتهم للطريقة، قد ازدادوا قوة في المدينة في مواجهة القوى المحلية الأخرى وهو أمر ملحوظ في العقود القليلة القادمة. لقد كانت لديهم أسباب عديدة لقبول تعاليم الشيخ خالد ولكن من غير المؤكد ما اذا كانوا توقعوا مثل هذه النتيجة.

٢ـ التعاليم النقشبندية ـ الخالدية:

سبقت الاشارة الى ان الشيخ خالد أمضى حوالي سنة في خانقاه شاه غلام في دلهي قبل أن يتم تعيينه نائبا (خليفة).[٦٠] ونحن لانعلم طول المدة التي كان يمضيها النواب الآخرون في التدريب على يد الشيخ نفسه. ولكن بالرغم من قصر الفترة نسبيا، فانه يبدو ان الشيخ خالد قد تلقى تدريبا معمقا وخضع لتعليم مكثف. مهما يكن من شيء فان مهمته تحولت الى مؤثر رئيسي للطريقة النقشبندية ـ المجددية على الاراضي العثمانية في غربي آسيا ابان القرن التاسع عشر.

ان الحديث عن تعاليم طريقة ما بشكل منفصل عن طقوسها وممارستها يعني جعلها او اعتبارها حركة ما على نحو مختلف عن طريقة صوفية. وعلاوة على ذلك، والى جانب ممارستها الخاصة في التدريب الروحي، فان النقشبندية ـ المجددية أكدت على مباديء ومعتقدات معينة ميزتها عن سائر الطرق وجعلت توسعها أمرا مهما على نحو خاص. ففي المقام الأول تميزت بتأكيدها على السلفية وموقفها أزاء الشريعة. واكثر من ذلك أهتمت بارشاد اتباعها الى حياة ملتزمة طبقا للسنة النبوية.

إن الكثير من اقوال الشيخ الواردة في كتاباته تؤكد هذه الاهتمامات من جانب الطريقة.

ولكن قبل الخوض فيها يجب التأكيد بان الشيخ خالد لم يكن متميزاً بكثرة الكتابة. ويبدو انه كان مهتماً بتدريب المريدين والخلفاء اكثر من كتابة الرسائل عن اللاهوت او الصوفية، مثلما فعل السرهندي على سبيل المثال. لقد كان قبل كل شيء شيخا صوفيا رغم ديناميكيته وتصميمه وقدرته التنظيمية العالية على نحو واضح. وعلى اية حال فان احد الاعمال المهنية التي بين ايدينا عنه هي مجموعة من ١٠٦ رسائل كتبها الى نوابه واتباعه ونشرها وطبعها ابن أخيه.[٦١]

وفيما عدا واحدة أو أثنتين فان كل هذه الرسائل معنية أكثر بشؤون الطريقة اكثر من اللاهوت. ولكننا نجد فيها الكثير من النصائح والتعليمات التي تساعدنا على تكوين فكرة عن تعاليم (الشيخ) خالد. ان هذه الفكرة التي يمكن أن تستكمل بما ذكر عنه كُتاب سيرته.

يقول السرهندي أن اسلوب (حياة) النقشبندي (يتطابق بشكل تام مع اسلوب صحابة النبي (ص) وأن لهم نفس المرتبة.[٦٢] وقد تكرر هذا التصريح مراراً في أدبيات النقشبندية. وعلى غرار الصحابة فأن على النقشبندي ان يتبع السنة (النبوية) بصرامة، وأن يتجنب البدع، وان ينفذ بدقة أوامر الشريعة (الأخذ بالعزيمة).[٦٣] وقد كتب الشيخ خالد الى نائب له (قائلا) ان طريق النقشبندية هو التمسك بالشريعة المبجلة وإحياء السنة.[٦٤] وقد كتب الى نوابه واتباعه في اسطنبول بانه في حل عن أي منهم (يتصرف خلافا للكتاب (أي القران) والسنة ولايقتدي بالنبي (ص) والصحابة).[٦٥] وقد نصح نوابا آخرين (بتصحيح الاعتقاد

وفقا لمباديء أهل السنة[٦٦] وكتب الى مبعوثه في دمشق بأن عليه ان يشغل نفسه (بأحياء السنة المبجلة وكبح البدع السيئة).[٦٧]

يتضح من هذه وغيرها من الأقوال بأن الشيخ خالد كان يعتقد كما يبدو بأن الأمة قد ضلت (سبيلها)، ولاجل اعادتها الى الطريق القويم فان عهد النبي (ص) وصحابته يجب ان يُعاد الى الواجهة بوصفه مثلاً يجب ان يُحتذى من قبل المسلمين السنة. والحقيقة ان العودة الى الفترة المبكرة من الاسلام كان مبدأ اساسيا في الفكر النقشبندي ـ المجددي. وبهذا المعنى أعلن (الشيخ) خالد ان معتقده (هو بالضبط معتقد السلف وان طريقته صديقية (أي طريقة الخليفة الاول ابوبكر)والتي هي نفس طريقة الصحابة والتابعين البارزين).[٦٨]

اما الدعوة الثانية التي أكد عليها (الشيخ) خالد أيضا فهي الحاجة الى التزام تام بالشريعة وقد كتب السرهندي بان الناس سيسألون يوم القيامة عن التزامهم بالشريعة وليس عن تجربتهم الصوفية.[٦٩] وفضلاً عن ذلك فأن أثنين من المسلمين الهنود البارزين في القرن الثامن عشر، وهما الشيخ النقشبندي مظهر جاني جنان والعالم البارز الوالي للنقشبندية شاه ولي الله، أكدا أهمية الشريعة بوصفها محور حياة المسلم.[٧٠] الا ان الحاجة الى إتباع الشريعة لم يكن التزاما للفرد المسلم فحسب في حياته اليومية. بل أن من واجب الحكام ايضا ان يحكموا وفقا للشريعة. وهكذا نجد أن الشيخ خالد يكتب الى داود باشا والي بغداد (١٨١٧ـ ١٨٣١) قائلاً (ان طاعة اوامر الوزراء المسلمين واجبه طالما ان هذه (الاوامر) لاتتناقض مع الشريعة)،[٧١] والى عبدالله باشا والى عكا (١٨١٩ـ ١٨٣٢)، الذي طلب من الشيخ خالد الدعاء (له)، قائلا ((بأنه سوف يقوم بالتقيد بالشريعة)).[٧٢] ان واجب الحكام

الإذعان للشريعة لأن، كما كتب (الشيخ) خالد الى داود باشا مردداً قول السرهندي)) (فضائل الملوك هي فضائل الرعية وإن فسادهم هو فساد كل الرعية)).[٧٣]

وبتعبير آخر إذا انحرفت الأمة عن الطريق القويم فان ذلك بسبب حكامها. وهكذا يبدو ان الشيخ خالد، مقتدياً بالسرهندي أعتبر الواجب الأول لشيوخ النقشبندية ـ المجددية السعي الى التأثير في الحكام لاعادتهم الى أتباع أحكام الشريعة. ويبدو أنه ضمان سيادة الشريعة في المجتمع والدولة الجزء الرئيسي من مهمته. وحينذاك فقط تكون اعادة الفضيلة والاستقامة ممكنة الى حياة المجتمع الاسلامي والى اعمال الحاكم ورجاله.

ان هذا بلاشك عرضٌ للمباديء الأساسية للطريقة النقشبندية - المجُددية. لقد كانت دعوة متزنة للمجتمع للعيش وفق معتقداته السلفية. وقد كانت في الاساس دعوة اخلاقية ودينية. فالمسلمون مرة أخرى أكثر فضيلة وقوة فقط عندما يعودون الى المباديء الصحيحة لدينهم.

اذا كان الشيخ خالد قد قصر دعوته على الاطار من المثل، والسلفية المتزنة، فأن مساهمته في التاريخ الاجتماعي للأراضي العثمانية في القرن التاسع عشر ربما تكون استثنائية. ولكنه انحرف عن هذا الإطار في جانب واحد. إذ نجده ينصح مريديه بأن يَنهوا ((ختم الخواجكان)) (أي الدعاء الى الله (ليهلك اليهود والنصارى وعبدة النار (المجوس) والشيعة الفرس (روافض العجم)..[٧٤]وكتب في رسالة منه الى اتباعه في آمد (دياربكر) في جنوب شرق الأناضول، بعد ان نصحهم بالتمسك بشدة بالسنة وتجنب البدع السيئة، بأن عليهم الدعاء لأجل نجاح المسلمين وخيبة المسيحيين

والفرس.[٧٥] وقد أختتم الشيخ خالد رسالته عن (الرابطة) بأمر أتباعه (بالدعاء لدوام الدولة العثمانية العلية التي يعتمد عليها الاسلام ولنصرها على أعداء الدين من المسيحيين الملعونين والفرس الخسيسين).[٧٦]

لم يقصد الشيخ في هذا الدعاء الذي يختم به كل جلسة ذكر، القوى المسيحية التي بدأت تهدد البلاد الاسلامية فحسب بل الذميين أيضا، أي غير المسلمين الذين يعيشون في الاقطار الاسلامية. ان الدعوة الى سيادة الشريعة في المجتمع والدولة كانت تعني ضمنياً إعادة فرض القوانين الكيفية(؟) على غير المسلمين، والتي يبدو انها لم يتم التقيد بها تماما في الأراضي العثمانية في تلك الفترة. ألا ان الدعوات الأضافية التي يمكن ان تثير المشاعر الطائفية داخل المجتمع لاتنتمي الى الاسلام السلفي. والحقيقة ان انتشار مثل هذه الدعوات في الدولة متعددة الطوائف مثل الدولة العثمانية بواسطة طريقة (أي النقشبندية) انتشرت على نطاق واسع في غربي آسيا وفي اسطنبول، وفيما بعد في بعض المقاطعات (العثمانية) الأوروبية، وقد تكون لها مضاعفات غير مرغوب فيها على العلاقات الطائفية في تلك المناطق.

من الصعب الاجابة على الدوافع التي دفعت الشيخ خالد الى أطلاق مثل هذه الدعوات. هل ان ذلك يعكس مواقف معينة لشاه غلام علي والدائرة المحيطة به في دلهي في حقبة بدأت فيها السيطرة البريطانية بالانتشار تدريجيا على الهند؟

وفي هذا السياق فأن المقولة الشهيرة لشاه عبدالعزيز بأن الهند اصبحت (دار حرب) ربما تلقي ضوءاً على مواقف المسلمين الهنود السُنة تجاه العالم

المسيحي. [٧٧] وليس هناك شك، على اية حال، بأن المشاعر المناهضة للشيعة ترجع اصولها جزئيا في الأقل الى خانقاه شاه غلام علي.

وكما هو معروف فان مظهر جاني جنان معلم (شاه غلام)علي قد أغتيل من قبل شيعة متعصبين. [٧٨] وان مثل هذه المشاعر قد تعكس أيضا مواقف الكورد العراقيين تجاه بلاد فارس في ذلك الوقت. ومهما يكن اصل مثل هذه الدعوات فانها بدون شك القت بظلالها على مهمة كانت براقة وناجحة وفقا لكل الادلة.

وربما يكون مناسباً، قبل أختتام هذا المبحث، الإشارة الى جانب آخر من وجهة نظر الشيخ خالد تتعلق به. ونقدمها هنا اعتماداً على دليل قدمه الشيخ محمد الخاني الذي كان وثيق الصلة به على نحو كاف في السنوات الاخيرة من حياته في دمشق. وهو يخبرنا بان (الشيخ) خالد كان يكن احتراما او تبجيلا للمنحدرين من النبي (ص) بشكل غير اعتيادي. فقد كان يمجدهم ويتحدث عنهم باقصى تعابير الثناء. ويضيف خاني ((ولولا بعض النواهي"والكلام هنا للشيخ خالد" لكتبت رسالة في تعداد فضائلهم). [٧٩] وفي ضوء التبجيل العظيم الذي تكنه النقشبندية ـ المجددية لشخص النبي (ص) فأن هذا الموقف تجاه المنحدرين منه قد لايكون امرا غير عادي، والأكثر احتمالاً انه من الشيخ خالد الى نوابه ومريديه.

هذه بأختصار الأراء والمواقف الأساسية للشيخ خالد.واثناء اقامته الأخيرة في السليمانية أتهم من قبل اعدائه بان لديه طموحا سياسيا. [٨٠] ان سليمان فائق (ت ١٨٣٨م)، وهو معارض شديد للخالدية في اسطنبول، اتهم الشيخ خالد بانه (صاحب ظهور) [٨١] (أي يطمح الى السلطة). ان مثل هذا الإتهام قد لايكون صحيحا ولكن المرء عند أخذ هذه الأراء والتعاليم

بمجموعها، لن يخفق في رؤية ضرب من الفاعلية فيها. ولذا فان انتشارها في كوردستان ووسط شرقي الاناضول وبعض المدن العربية ربما أدى الى تغلغل ميول أو أتجاهات فعالة الى تلك المناطق ستصبح محسوسة فأن السلطان وبعض مستشاريه كانت لديهم مخاوف معينة، كما سنذكر فيما يأتي.

القسم الثاني

النقشبندية ـ المجددية والخالدية في اسطنبول

١ـ الشيخ محمد امين ومريدوه:

لم يات الشيخ خالد نفسه الى اسطنبول ابداً، ولكن قبيل رحيله النهائي عن السليمانية وصل نائب له العاصمة العثمانية[٨٢]ولم تكن هذه المرة الاولى التي تجد فيها الطريقة النقشبندية - المجددية سبيلها الى اسطنبول. فهناك، على حد علمنا، موجتان سبقتا الموجة الخالدية. فقبل اكثر من قرن، وتحديداً في سنة ١٠٩٢هـ/ ١٦٨١م نقل الشيخ مراد البخاري، نائب محمد معصوم (ت ١٠٩٧هـ/ ١٦٨٥ـ ١٦٨٦م) ابن السرهندي، الطريقة من دمشق الى اسطنبول حيث لقي استقبالاً حسناً من الطبقات العليا في المدينة. وتخبرنا (المصادر) بانه لفت انتباه شيخ الاسلام* الشهير والمتنفذ فيض الله افندي، وبان السلطان منحه مالكانه Malikanes ** قرب دمشق.[٨٣] وعندما توفي كانت الطريقة قد ضمنت وجوداً دائمياً في العاصمة العثمانية[٨٤]. اما الموجة النقشبندية - المجددية الثانية فقد وصلت اسطنبول في بداية القرن الثامن عشر بواسطة احمد جورياني المعروف بـ((يك دست)). ان يك دست، وهو في الاصل من بلدة جوريان (joryan) قرب بخارى، رحل الى الهند ودخل في خدمة الشيخ محمد معصوم. وهناك ((كان هو وجدي زملاء)) كما يقول خليل المرادي مؤرخ القرن ١٢هـ/ ١٨م.[٨٥]وبعد ان جرى تعيينه نائباً من قبل الشيخ معصوم استقر يك دست في مكة (المكرمة) وتوفي فيها (١١١٩هـ/١٧٠٧ ـ ١٧٧٨م)[٨٦].

كانت مكة (المكرمة) مكان تجمع رجال العلم والتقوى من جميع أنحاء العالم الأسلامي، كما كانت موقعاً جيد الأختيار لنشر الطريقة منها. وهكذا وصلت من هناك الى إسطنبول في فترة وجيزة. وعلى اية حال يبدو إن سلسلة نواب يك دست أصبحت فعالة هناك فقط قرابة منتصف القرن الثامن عشر. إن أحد المتبعين البارزين لهذه السلسلة كان المؤرخ والصوفي سليمان سعدالدين أفندي المعروف بـ (مستقيم زادة) (ت ١٢٠٢هـ/ ١٧٨٧ ـ ١٧٨٨م)[٨٧]، والذي ترجم (المكتوبات) أي مجموعة الرسائل الشهيرة للشيخ أحمد السرهندي الى التركية ــ العثمانية. وبهذا العمل قدم السرهندي الى دوائر أوسع من القراء العثمانيين.

وربما كان الشخص الأكثر بروزاً في سلسلة الشيخ يك دست في اسطنبول، والذي يَعزى اليه قدرَ كبيرَ من التأثير على المستويات العليا في الحكومة، هو الشيخ محمد امين بن إسماعيل المعروف بلقب بروسه لي[٨٨]. وقد ولد بكركوك في اسرة كوردية (ربما في ١١٤٠هـ/ ١٧٢٧ــ ١٧٢٨م) وبدأ الوظيفة كاتباً في خدمة ((عمه عبدالله باشا والي أورفه))[٨٩]. وأثناء وجوده هناك إتصل بشيخ يدعي نبيه أفندي الذي كان شيخاً نقشبندياً ـ مُجددياً ومن خلاله دخل الى الطريقة لأول مرة كما يبدو[٩٠]. وعندما نقل عمه الى حلب فإنه إنتقل معه اليها[٩١]. ثم غادرها بعد برهة من الزمن الى اسطنبول حيث دخل سريعاً في خدمة الصدر الأعظم(*)راغب باشا بصفة كاتب[٩٢]. والى جانب ذلك بدأ تعليم الفارسية.

في هذا الفرع من سلسلة يك دست كان بعض النواب في اسطنبول منتمين الى الطريقة المولوية ومن القراء الـ (مثنوي)، وهي المجموعة الشهيرة لأشعار مولانا جلال الدين الرومي. وحتى بعد أن اصبحوا شيوخاً

نقشبندية ـ مجددية حافظوا على إرتباطهم بالطريقة المولوية وإستمروا في تعليم الـ(مثنوي) على نحو خاص. وقد بدأ هذا التقليد من قبل الشيخ مصطفى رضا بيشكتاش المعروف بـ(نجار زاده)[٩٣] (ت ١١٥٩هـ/ ١٧٤٦م). وقد واصل مريده ونائبه محمد أكاه الأسطنبولي (ت ١١٨٤هـ/ ١٧٧٠ ـ ١٧٧١م) هذا الأرتباط وكان قارئا للمثنوي أيضاً[٩٤]. وقد تكون معرفة محمد امين بالفارسية وراء توثيق صلاته مع مثل هذه الدوائر من دارسي المثنوي. وعلى اية حال فإنه اصبح مريداً ونائباً للشيخ أكاه، وبعد وفاة الأخير ورث مركزه كشيخ نقشبندي ـ مجددي بارز وكمعلم للمثنوي ايضا. ومن الواضح إنه كان يحظي بإحترام كبير في الدوائر الأدبية والصوفية. ولكن إقامته في إسطنبول إنتهت في سنة ١١٩٣هـ/ ١٧٧٩م عندما غادرها وإستقر في بروسه. ولم يعد الى اسطنبول قبل ١٢٠٩هـ/ ١٧٩٤م (عندما دعي من قبل العلماء والوجهاء بشكل خاص)[٩٥].

لقد كانت تلك ايام السلطان سليم الثالث (١٧٨٩ ــ ١٨٠٧م). وخلال السنوات الثلاث عشر التالية ولحين عزل السلطان، ويبدو إن محمد امين نجح في كسب أتباع كثيرين في المدينة وخاصة بين رجال الباب العالي(*) والبيروقراطية (الكُتاب) وغيرهم من موظفي (الدولة).. وكلهم أمنوا به([٩٦]. وقد سجل هذا عاصم أفندي، وهو شاهد عيان اصبح بعد وقت قصير المؤرخ الرسمي لتلك الفترة، والذي لم يكن بالتأكيد صديقا للشيخ محمد أمين أو الطريقة النقشبندية ـ المجددية.

ووفقا لمصدر آخر فإن (الكثير من ذوي المناصب الحكومية و.. (موظفين آخرين) ذوي صلة بالقصر) اصبحوا من مريدي الشيخ محمد أمين[٩٧]. ويعطينا عاصم بضعة اسماء من أولئك البيروقراطيين الذين

كانوا من بين أكثر أتباع الشيخ تفانيا. وكان أحد هؤلاء ابراهيم نسيم افندي، وهو مصلح متحمس وكان لسنوات كتخدا(***) الصدر الأعظم ومن ذوي النفوذ الواسع بين دائرة المستشارين القريبة من السلطان[٩٨]. أما الآخرون منهم تحسين افندي[٩٩] ،ورفيق افندي المكتوبي[١٠٠]، وشخصيات أخرى وابناء الأسر الكبيرة[١٠١]. وكما هو معروف فإن مثل هؤلاء البيروقراطيين كانوا الموظفين الأكثر ولاء للسلطان، ومن المخلصين لسياساته وإصلاحاته.

كيف يمكن ن تفسر هذا الأرتباط بين شيخ نقشبندي - مجددي وبين عناصر اصلاحية ضمن البيروقراطية العليا؟. ربما يمكن تفسير ذلك بحقيقة ان محمد امين نفسه كان ينتمي في وقت ما الى الكُتّاب، أي موظفي الباب العالي كما ذكرنا، وهكذا فإنه كان أقرب اليهم مما لو كان غير ذلك. والأمر الثاني الذي يجب ان نتذكره هو إنه كان معلماً للفارسية، وهي لغة الأدب يومذاك، وقارئاً للمثنوي، وقد جذب كلاهما إهتمام الأدباء الذين كانوا يشغلون عادة وظائف في الحكومة العثمانية. ولكن قبل كل شيء فإن التقليد النقشبندي - المجددي يأمر شيوخها بمحاولة السعي الى النفوذ لدى الحكام كجزء من مهمتهم[١٠٢]. ومن الواضح إن هذا هو مافعله الشيخ أمين بتعزيز نفوذه بين البيروقراطية العليا ورجال القصر.

ويبدو إن نفوذه كان موضع كره شديد من قبل معارضي النظام بحيث إن مريدي الشيخ أمين قاسوا الكثير عندما نشبت الثورة ضد السلطان سليم الثالث. إذ يصرح جودت (إن المتمردين قتلوا معظمهم)[١٠٣]. ونفي الشيخ نفسه الى بروسه حيث توفي بعد بضع سنين[١٠٤] إلا إن وفاته وإزالة جيل من البيرواقراطيين المصلحين لم ينه الأرتباط بين هذا الفرع من

(النقشبندية) المجددية والدوائر البيروقراطية في اسطنبول. ففي السنوات الأولى من عهد السلطان محمود الثاني (١٨٠٨ـ ١٨٣٩م) نجد الشيخ أمين علي بهجت (ت ١٢٣٨ه/ ١٨٢٢م) نائب الشيخ أمين ينتقل من بروسه الى اسطنبول[١٠٥]. وقد عين شيخا للزاوية السليمية في أسكودار، والتي كانت قد بنيت من قبل السلطان سليم الثالث الى جانب المنشآت العسكرية التي تحمل إسمه، وخصصت منذ البداية للطريقة النقشبندية - المجددية[١٠٦]. ولم يحاول علي بهجت ولا أي من الشيوخ الآخرين من خط (الشيخ) أمين أن يكونوا نشطين على نحو بارز في هذه الحقبة[١٠٧] ولكن مع ذلك كان لبعض موظفي الحكومة إتصالات معه وتأثروا به بشكل واضح.

إن أحد هؤلاء هو ثرتو Pertev افندي[١٠٨] (باشا فيما بعد)، وهو من كبار الموظفين في النصف الأخير من عهد محمود الثاني، والشخص الأكثر نفوذاً في تلك المرحلة قبل قتله من قبل السلطان سنة ١٨٣٧. يبدو ان ثرتو، وهو أحد كبار البيروقراطيين وينتمي الى أسرة اصلها من القرم، كان قوي الإعتقاد بالتعاليم النقشبندية ـ المجددية كما يفهم من تصريحات من الواضح إنها كتبت من قبله[١٠٩] وفي سنة ١٨٣٥ تم توسيع زاوية شيخه على نفقته الخاصة وأضيفت اليها غرف للدراويش ومكتبة وقاعة طعام[١١٠].

أما الشخص الثاني، الذي كان وفقا لدليل (مؤمنا) بالشيخ علي بهجت، فهو م. س. حالت أفندي [١١١]، وهو إبن أسرة من القرم أيضاً. وكان حالت (أفندي) مستشاراً مقربا من السلطان محمود وقد هيمن على الساحة السياسية في أسطنبول لعقد من الزمن (١٨١٢ـ ١٨٢٢م). وهو معروف أكثر

بكونه مولويا ولكن علائم التأثير النقشبندي ـ المجددي عليه ستبدو في سياق هذا المبحث.

أما الشخص البارز الثالث الذي ربما كان متعاطفاً تجاه هذه الطريقة فهو خسرو باشا. ففي ذات السنة التي عمر ووسع فيها ثرتو الزاوية السليمية، قام خسرو كذلك بتعمير زاوية نقشبندية في حي قوجه مصطفى باشا في باب أدرنه (١٢٥٠هـ/ ١٨٣٤ ـ ١٨٣٥م) كما انه خصص في وقفيته رواتب لدراويشها[١١٢].

إن حقيقة كون مثل هؤلاء البيروقراطيين ورجال الدولة الكبار ذوي علاقة أو متعاطفين مع الطريقة هو بمثابة مؤشر على مدى مستوى تغلغل تعاليم الطريقة. ولكن يبدو إن مثل هذه العناصر، ومنذ الثورة ضد السلطان سليم سنة ١٨٠٧ والتي أعدم فيها مُريدو الشيخ أمين، حافظت على سرية أرائها وعلاقاتها مع نواب الطريقة وعلى اية حال فإن إندلاع الثورة اليونانية في ربيع ١٨٢١ منحهم فرصة لكي يؤثروا على الراي العام بآرائهم.

فبعد نشوب هذه الثورة صدرت سلسلة من البيانات باسم السلطان، والتي تذكرنا محتوياتها بالتعاليم النقشبندية ـ المجددية. ولم يكن إصدار البيانات في اوقات الأزمات أمراً جديداً. فنحن نعلم ان السلطان سليم الثالث أصدر، بعد الغزو النابوليوني لمصر وفلسطين (*)بيانات موجهة الى السكان المسلمين في مصر وسوريا يدعوهم الى الوحدة في مواجهة الفرنسيين[١١٣].

إلا ان بيانات سنة ١٨٢١ كانت عديدة، ولم يكن هدفها مجرد إثارة الحماس الأسلامي، بل إنها كانت تحمل رسالة أيضاً. فمثلما إتحد

اليونانيون ضد المسلمين فإن على المسلمين أن يفعلو الشيء ذاته (ليتحد المسلمون شيبا وشبانا وأن يربطوا أنفسهم برباط الأخوة الإسلامية)[١١٤]. وفي ٢٤ نيسان ١٨٢١، وبعد وقت قصير من إندلاع الثورة، صدرت الأوامر من السلطان الى قضاة إسطنبول وتوابعها، والتي طلب منهم فيها دعوة المسلمين الى التألف والإستقامة، وتجنب الأعمال الشريرة والمواظبة على الصلوات اليومية الخمس[١١٥]. وصدر بيان آخر في آيار، وقد إستهل بالاشارة الى الفترة الأسلامية المبكرة: فبعد ظهور الإسلام كان المسلمون منتصرين عندما كانوا يتبعون الشريعة ويؤدون الجهاد، وكانت المعتقدات الدينية ثابتة. ولكن تلك الفضائل والواجبات نسيت تدريجيا وإنغمس المسلمون في الراحة والملذات وإهمال الشريعة. اما الآن فإنهم أصبحوا على علم بنوايا الكفار لذا عليهم أن يتحدوا وتتآلف قلوبهم سوية في حماس إسلامي وأعلاء كلمة الله[١١٦].

وصدرت نصائح مماثلة في الفرامين التي صدرت عند تعيين الصدور العظام (اي رؤساء الوزارات) الجُدد. وهكذا أمر صالح باشا في فرمان تعيينه (المؤرخ في ٢٧ رجب ١٢٣٦هـ/ ٣٠نيسان ١٨٢١م) (... أن يشترك ويتحد في تصميم جدي مع وزرائي والعلماء.. ورجال الدولة.. والأغوات.. والضباط.. لإعلاء كلمة الله وأحياء السنة النبوية)[١١٧].

إن هناك قدراً كبيراً من التشابه بين التعاليم النقشبندية ـ المجددية وبين هذه النداءات: العودة الى المرحلة الإسلامية المبكرة كمثل أعلى، والدعوة الى إتباع الشريعة، وأحياء السنة النبوية، وكل هذا يذكرنا بتلك التعاليم ويرى جودت إن حالت أفندي كان وراء تلك البيانات[١١٨].

إن حقيقة كون حالت (أفندي) "مؤمنا" بالشيخ علي بهجت ربما تفسر هذا التشابه. وعلى أية حال فإننا قد نستنتج بأن الميل نحو المثل الأسلامية السلفية في قضايا المجتمع والدولة اصبح أقوى بين الكثير من أفراد الطبقة العليا في عشرينيات القرن التاسع عشر. ويبدو إن الثورة اليونانية هيات فرصة لهذا الأتجاه للتعبير عن نفسه بأسلوب أكثر تصميما عما كان عليه قبل عقد ونصف من الزمن. ويبدو إن هذه الثورة أسهمت في نجاح الشيوخ الخالدية الذين بداوا بالوصول الى إسطنبول قبيل وقت قصير.

٢- إنتشار الخالدية في إسطنبول:

عندما وصل أول نواب (الشيخ) خالد الى إسطنبول (في حدود سنة ١٨١٩) كانت الطبقة العليا في تلك المدينة قد تعرفت على التعاليم النقشبندية - المجددية منذ بضعة أجيال وخاصة في عهد السلطان سليم الثالث كما لاحظنا في المبحث السابق، مصحوباً بالأستياء والخوف الذي أثارته الثوة اليونانية، ربما اسهم في النجاح السريع الذي صادفه أولئك النواب. إن المؤرخ سليمان فائق (ت ١٢٥٤ه/ ١٨٢٨م) وهو شاهد عيان للأحداث صرح بأن العديد من مبعوثى الشيخ خالد وصلوا الى إسطنبول منذ سنة ١٢٣٥ه (١٨١٩- ١٨٢٠م) حتى سنة ١٢٤٢ه (١٨٢٦- ١٨٢٧م)[١١٩].

وعلى الرغم من حقيقة إن فائق إستعرض نشاطهم بأزدراء كبير إلا إنه يعترف بإن (كثير من الناس من ذوي المناصب العليا والثروة الجيدة من بين الوجهاء والعلماء في عصرنا) قد إنضموا اليهم[١٢٠].

ويعطي المؤرخ الرسمي لتلك الفترة أحمد لطفي تقييما مماثلاً في تأريخه (إن الكثير من الوجهاء والعلماء (حسب قوله) إنضموا الى هؤلاء النواب وإن عدد الإخوان بدأ يتكاثر)[١٣١]. ومع إنه ليس هناك شك في مصداقية هذه التصريحات، فإن مؤرخا تركيا حديثا (متخصصا) في الطرق الصوفية يقول بأن الخالدية في إسطنبول (إنتشرت بشكل خاص بين.. الشافعيين من مناطق (الاناضول الشرقية)[١٣٢]. الأمر الذي قد يعني إنتشارها بين المهاجرين الكورد الى إسطنبول. إن هذا الإدعاء يبدو صحيحاً جداً إذا أخذنا في الأعتبار طبيعة الخالدية في كوردستان.

وليست اسماء كثيرة لإتباع (الطريقة) للتدليل على صحة هذه التصريحات. إن المصادر العثمانية وكُتب السير نادراً ماتشير الى الإنتساب الصوفي للعلماء أو البيروقراطية. وعلى أية حال فأن من المعروف من مصادر مختلفة إن علماء بارزين مثل مكي زادة، مصطفى عاصم[١٣٣]، وكيججي زادة عزت ملا[١٣٤]كانوا من أتباع الخالدية. وكان الأول شيخا للإسلام (أي مفتي أكبر في الدولة العثمانية) عدة مرات، وكان الثاني قاضي إسطنبول وشاعراً مشهوراً. وكذلك الحال بالنسبة لبيروقراطيين مثل كورجو نجيب[١٣٥]، أو موسى صفوتي[١٣٦]، الذين عرفوا بكونهم من أتباع الخالدية ايضاً.

ولكن الشيوخ الخالديين لم ينعموا بالراحة في إسطنبول. إن نجاحهم السريع والبارز قد آثار، كما يبدو، الكثير من المعارضين. ففي مرسوم صدر سنة ١٨٢٨، واشار، من بين اشياء اخرى، الى السنوات الأولى من إنتشار الطريقة في إسطنبول، أتهم مبعوثي (الشيخ) خالد بالضغط المتواصل

لجلب الناس الى طريقتهم خلافاً لآداب الطرق الصوفية، وإنهم تحت ستار (الإرشاد) يعملون في الحقيقة (على زيادة (أتباع) جمعيتهم)[١٢٧].

اذا كانت هذه الاتهامات صحيحة، فانها توضح ان الشيوخ الخالديين المشبعين بروح اداء رسالة دينية قد نفذوا عملهم بحماس، يبدو انه اثار غيرة وغضب شيوخ الطرق الصوفية الاخرى. ووفقاً لما ذكره سليمان فائق فان بعض اولئك الشيوخ كانوا مستعدين للجوء الى العنف لطرد النواب الخالديين من المدينة[١٢٨].

ولم يقتصر الانزعاج من انتشار الخالدية على شيوخ الطرق الصوفية الاخرى، بل يبدو واضحاً ان السلطان نفسه كانت لديه مخاوف معينة ايضاً. واذا كان السلطان محمود الثاني قد تسامح ازاء مجيء بعض نواب الشيخ محمد أمين، فانه ربما فعل ذلك بسبب ارتباطهم بالطريقة المولوية التي كان هو يفضلها،[١٢٩] او ربما لانهم اظهروا قدراً محدوداً فقط من النشاط. ولكن لايبدو انه كان راضياً بوجه عام عن وجود الخالديين في المدينة. فقد كانوا في الحقيقة عصبة غير معروفة جاءت من مقاطعات مثل محمود الثاني لم يكن ليرغب في نشاط عام من نوع ليست له سيطرة عليه.

وتخبرنا (المصادر) ان السلطان غير ملابسه في احدى المرات وجاء متنكراً الى مكان اجتماع خالدي ليطلع على الامر بنفسه[١٣٠]. ويدعي الخالديون ان اثنين من الوكلاء السريين ارسلوا الى دمشق لاجل التثبيت من تهم معينة ورفع تقارير عن الشيخ خالد[١٣١]. ونعلم أيضاً بان عدداً من الموالين (للخالدية) قد ارسلوا من اسطنبول الى المنفى في بداية عشرينات القرن التاسع عشر[١٣٢]. وان نواب الشيخ خالد قد أبعدوا من

المدينة عدة مرات[١٣٣]. وفي مرحلة ما حاول نائب هو عبدالوهاب السوسي تأسيس طريقة فرعية باسمه، وهي محاولة حظي فيها بتشجيع من كورجو نجيب افندي على مايبدو[١٣٤]. واذا ماقدر لهذه الخطوة أن تنجح فانها كانت ستؤدي الى انشقاق الطريقة. الا ان الشيخ خالد مدعوما من قبل مفتي وعلماء دمشق[١٣٥]، نجح في كبح محاولة السوسي هذه، وفي الحفاظ على وحدة الطريقة، وان كان ذلك بشكل مؤقت.

ولكن بالرغم من هذه الاجراءات وغيرها فان الخالدية نجحت في عشرينات القرن التاسع عشر في كسب الكثير من الموالين في اسطنبول كما ذكرنا. ولاحظنا في المبحث السابق وجود ميل نحو المثل السلفية بين المراتب العليا في المجتمع إثر نشاط الشيخ امين ونوابه. ومن الطبيعي ان يؤدي مجيء الخالديين والنجاح الذي صادفوه الى تقوية هذا الاتجاه بالرغم من الاجراءات التي اتخذها السلطان لاعاقته. ومن المفترض، على أية حال، بان انتشار المثل السلفية ذات السمة الخالدية، او المجددية بين المراتب العليا في المجتمع، قد اثر في نظرتهم الاجتماعية والسياسية، وبشكل خاص في مواقفهم ازاء اجراءات اصلاحية معينة.

ان اوريل هايد U.Heyd يعرف، في بحثه الموسوم (العلماء العثمانيون والتغريب)[١٣٦]، موقف قيادة العلماء تجاه الاصلاح بانه(تقدمي)[١٣٧] ويفسر هذا الموقف باظهار انهم كانوا جزءاً متكاملاً في الحكومة، وبانهم كانوا خائفين من السلطان، وانهم كانوا يكرهون الانكشارية والبكتاشية[١٣٨]. ويضيف ايضا بانهم (في تأييدهم لـ/ أو اذعانهم لاصلاحات ذات نمط غربي.. فان قيادة العلماء قد وحدت قواها مع طرق

دراويـش معينـة، وبعـد هـذا التـصريح يـشير إلى النقـشبندية والمولويـة بوصفهما الطريقتين الاكثر تفضيلاً من قبل النخبة في اسطنبول[١٣٩].

ان هايد لايتوسع او يعطي تفاصيل بخصوص ذلك، ولكن يجب ان يكون مفهوماً بانه يعتقد بان هاتين الطـريقتين الـسلفيتين قـد قـدمتا دعهمـا، جنباً الى جنب مع العلماء، للاجراءات الاصلاحيـة للسلطان. وعـلاوة علـى ذلك فانه يضيف بان العلماء، ولأجل الدفاع عن مـوقفهم هـذا، اسـتخدموا (حججا مأخوذة إما من الشريعة، التـاريخ الاسـلامي المبكـر أو مـستندة الى العقل...)[١٤٠] والذي قد يظهـر آثـار تـأثيرات نقـشبنـدية، مجدديـة علـيهم. وبتعبير آخر اذا كـان العلمـاء قـد ايـدوا اجـراءات الـسلطان محمـود الثـاني الاصلاحية فان السبب هـو انهـم في هـذه الفـترة، ومـن بـين اشـياء أخـرى، كانوا مدفوعين بمثل سنية سلفية بثتها الحركة الصوفية.

ان اول عمل اصلاحي رئيس يوحي بمساهمة الحركة السلفية فيـه هـو تـدمير الانكشارية والغاء الطريقة البكتاشية.

ان ثـرتو هو الذي صاغ الفرمان الذي اعلن(*) الغاء الوحدات العسكرية الانكـشارية[١٤١]، والـذي قـريء مـن قبـل المـؤرخ الرسمـي في ذلـك الوقـت صحافلر شيخي زادة م. اسعد افنـدي من علـى منـبر (الجـامع الأزرق) يـوم الحادث[١٤٢]. وقد قدم الفرمان بوصفه قـرار رجـال الـدين والدولـة ولـيس قرار السلطان[١٤٣] وقد صيغ بمصطلحات اسـلامية تـذكرنا بالبيانـات الـتي صـورت سـنة ١٨٢١م. لقـد عـد الانكـشارية مـسؤولين عـن إنكمـاش الدولـة وانحلالها والذي ينسبه (اعداء الدين) الى ضعف وتحلـل (الملـة الاسـلامية). وصور الانكشارية كمتحـدنين لاوامـر العليـة وكبـار العلمـاء. مـنهم اشـقياء يثورون ضد الديـن والدولة، ولذا فقـد حـصل اتفـاق طبقـاً للـشريعة بـين

رجال الدين والدولة لالغاء وحدات (الانكشارية) وتأسيس جيش مدرب محلها (لاعطاء جواب للعدو في المغازي والجهاد). ويستمر الفرمان (في التصريح بان) (اسس هذا المرسوم ودافعه الحقيقي هو اعلاء كلمة الله... واحياء دين وشريعة سيد الانبياء)، ان الغاية فقط احياء الدين والدولة المحمدية العلية وتحسين ظروف المللة الاسلامية)[١٤٤].

لم تكن هذه لغة منمقة من اجل الاستهلاك العام. بل انها، في مقابل الخلفية التي عرضناها للتو، يجب ان تفهم كتعبير عن معتقدات لدى اناس كثيرين من النخبة العثمانية. ومن الصعب توقع كيفية نجاح المرسوم بدون هذه القناعات العميقة لدى مجموعة كبيرة من العلماء والبيوقراطية البارزين[١٤٥].

وبعد شهر واحد تم الغاء الطريقة البكتاشية اثر اجتماع استشاري عقد في الجامع الكائن داخل القصر(السلطاني) وحضره موظفو الدولة (البارزين)والعلماء الكبار وشيوخ الصوفية[١٤٦]. وصدر فرمان اتهم البكتاشيين بعدم الولاء للعقيدة الاسلامية، او لأوامر الشريعة، وبانها اصبحت بذلك مصدر تحلل اخلاقي للمسلمين الصالحين(فهم كما قيل) اهملوا الصلوات واباحوا لانفسهم عمل اشياء حرمتها الشريعة. وبانهم الذين وجهوا الانكشارية الى طريق العصيان. ولذا فقد كان واجبا (طبقا للشريعة والسياسة) ازالتهم من الأراضي العثمانية[١٤٧].

ان حقيقة نصب شيخ نقشبندي على رأس زاوية حاجي بكتاش قرب كير شهر في وسط غربي الاناضول[١٤٨]يفسر عادة بحقيقة ان كلتا الطريقتين تشترك في الاجداد الروحيين. وعلى اية حال فان حقيقة ان الكثير من شيوخ البكتاشية (البابوات)(*) قد تحولوا الى نقشبنديين[١٤٩]

قد يكون اشارة الى الدور البارز للطريقة النقشبندية ـ المجددية في ذلك الفرمان.

لقد تم تبرير تحطيم الانكشارية والغاء الطريقة البكتاشية بتهمة انهما كانا مصدراً للفساد والضعف وتحلل الدولة والمجتمع الاسلامي.

ويبدو ان الفرمان لم يكن، ببساطة، قرار سلطان ذوي بأس يفرض ارادته على البيروقراطية والعلماء والمجموعات العسكرية. وقد يكون السلطان محمود اراد هذا الفرمان، ولكن حقيقة كون الطبقات العليا مقتنعة بمعزل عن السلطان وبعيداً عن البواعث الدينية بان هذا هو التوجه الصحيح يبدو امراً مهماً بنفس القدر. ان هذا يفسر نجاح (السلطان) محمود الثاني حيثما فشل (السلطان) سليم الثالث. لقد اعتمد السلطان الاخير على سلطته ومقدرته الخاصة للتلاعب بالتكتلات المختلفة في اسطنبول. وفي الوقت نفسه كان اصحاب المراتب العليا منقسمين على انفسهم، وربما كانوا اقل تحريضاً، واقل ادراكاً للأخطار الماثلة قدماً. وعلى اية حال فان تلك الطبقات اصبحت اكثر تماسكاً في عهد محمود الثاني، كما ازدادت قوة في ايمانها، وفي تصميمها لرؤية سيادة أحكام الشريعة، وأعتقدوا انهم بذلك ينفخون روحاً وحياة جديدتين في الدولة والمجتمع الاسلامي.

٣ـ السلطان والاتجاه السني السلفي:

ان تدمير الانكشارية والغاء الطريقة البكتاشية يبدو كأنه حدث لحساب تقوية التصورات السنية السلفية بخصوص المجتمع والدولة في صفوف النخبة العثمانية. والحقيقة يبدو انه في اعقاب هذه الاحداث

وجد في اسطنبول حماس كبير لعهد جديد ستسود فيه الشريعة الاسلامية والشعائر الدينية السلفية. وكيل المديح اثناء ذلك للسلطان محمود بوصفه (مجدد قوانين الاسلام في القرن الثاني عشر "الهجري" و(مجد الدين ومعين المسلمين)[١٥٠]. ويظهر انه كان يتوقع ان يمضي حياته بهذه السمعة.

وبدا لوهلة وكأن هذا مايفعله السلطان بالضبط. فبعد الغاء الطريقة البكتاشية واغلاق زواياها صدر بيان الى كل المسلمين المؤمنين حذروا فيه (إضافة الى اشياء اخرى) بتجنب الملاهي والمناهي التي حرمتها الشريعة. وطلب منهم اداء الصلوات اليومية الخمس جماعة وكذلك (اظهار الاقدام والغيرة في تنفيذ فرائض الدين واحياء السنة المبجلة). وعلاوة على ذلك طلب من ائمة المحلات تعليم المؤمنين هذه الفرائض والممارسات.[١٥١]

ويمكن ملاحظة اشارة اخرى على تأثير هذا الاتجاه في فرمان صدر في بداية سنة ١٨٢٧ حظر على ولاة المقاطعات ووكلائهم قتل اي شخص مسلم او غير مسلم دون حكم قضائي من قاضي شرعي وبدون امكانية الاستئناف ضد مثل هذا الحكم لدى قاضي العسكر.[١٥٢]

لقد كان الغرض من هذا الفرمان وضع حد لسوء استخدام السلطة من جانب الولاة فاذا ما نفذ (هذا الفرمان) فانه سيقوي سلطة القاضي وتابعيه والتي كانت في انحلال على مدى الاجيال القليلة الماضية. في مواجهة سلطة الولاة. وهناك مراسيم ادارية اخرى تشير الى تأثير هذا الاتجاه[١٥٣] ولكن ربما ليس هناك دليل واضح على ذلك اكثر من محاولة اضطهاد علماء آخرين ذوي مواقف مختلفة. فبعد وقت قصير من الغاء الطريقة البكتاشية. والحقيقة ان هذه المجموعة شكلت (جمعية علمية)

في ضاحية بكتاش واعتادت ان تناقش سراً موضوعات مثل الفلسفة والادب والرياضيات وعلم الفلك والتي تمس بوضوح جوانب من الثقافة الاوروبية[١٥٤] وكان قائد هذه المجموعة، وهو اسماعيل فروخ افندي، قد عمل لبعض الوقت سفيراً عثمانياً في لندن ابان عهد سليم الثالث[١٥٥] اما العضو الاخر فهو المؤرخ الرسمي لتلك الفترة شاني زادة، وكان رجلاً على درجة عالية من التعليم ليس في العلوم التقليدية فحسب، بل يظهر انه كان يعرف عدة لغات اوروبية جعلته قادراً على ترجمة كتب طبية معينة الى (اللغة) العثمانية[١٥٦] ان نفي هؤلاء كان يعني قمع اتجاه فكري ربما كان غير ممتثل. وعلاوة على ذلك فان علماء الاجتماع الاتراك المحدثين لاحظوا ان اسطنبول شهدت خلال معظم القرن التاسع عشر حركة طباعة وترجمة الكثير من مؤلفات التراث الاسلامي الكلاسيكي الى التركية العثمانية[١٥٧] وعلى الرغم من ان حركة مماثلة حدثت في الوقت ذاته لترجمة الكثير من الكتب العلمية والتقنية من لغات اوروبية، فليس هناك شك في ان اصدار العديد من الكتب الكلاسيكية من الادب الاسلامي بالتركية قد يشير الى اتجاه ثقافي لدى الكثير من الفئات المتعلمة. ولن نكون بعيدين عن الحقيقة عندما نعزو هذه الحركة الى تأثير الاتجاه السلفي على الفكر العثماني ابان تلك الحقبة. ولكن الى أي مدى سيسمح السلطان لهذه المثل الاسلامية بان تكون مؤثرة بين العلماء ورجال الدولة، خصوصاً لان مثل هذه المثل سوف تؤثر على نظرتهم تجاه الدولة؟ (فالسلطان) الذي تحرر الان من الانكشارية يستطيع ان يحكم الان بشكل فردي دون ان يأبه لاحد. وفي الحقيقة لماذا عليه ان يحكم بشكل مغاير لاجداده الذين احترموا الشريعة دون ان يسمحوا لاي اعتبار باعاقة

سلطتهم السلطانية؟[١٥٨] ان بعض العلماء كانوا حتى على استعداد لدعمه في موقفه هذا بمساعدته على تبرير ادعائه بالحكم الفردي اعتماداً على مثل مستمدة من التراث الاسلامي المتعدد الجوانب. وهكذا نجد شيخ الاسلام ياسينجي زادة عبدالوهاب افندي، الذي ينتمي سياسياً الى دوائر القصر[١٥٩]، يؤلف في سنة ١٨٣١ كتيباً بعنوان ((خلاصة البرهان في اطاعة السلطان))[١٦٠] وقد جمع ياسينجي زادة وشرح في هذا الكتاب ٢٥ حديثا منسوبا الى النبي (ص) في تأييد الحكم الفردي للسلطان. ويقول المؤرخ احمد راسم اننا نجد فيه (عرضاً لافكار مستبد مثله)[١٦١] (أي مثل السلطان).

وبتعبير آخر ظهر في اسطنبول، بعد وقت قصير من ازالة الانكشارية، تباين بين اولئك الذين يريدون رؤية الشريعة مدركة او مفهومة والمثل الاسلامية السلفية سائدة، وبين اولئك الذين يدعمون سلطة الدولة او السلطان. ان هذا التباين يؤكد الانقسام السياسي والثقافي في الامبراطورية العثمانية في القرن التاسع عشر، وفي الحقيقة في جوانب مختلفة ماتزال حية في تركيا وربما في العديد من الاقطار الشرق ـ اوسطية.

لقد عارض السلطان الاتجاه السلفي ليس فقط على المستوى الايديولوجي فحسب، بل باتخاذ اجراءات تقوض تأثيرها في اسطنبول وفي مدن الولايات. وقد لاحظنا كيف حاول كبح انتشار الطريقة الفرعية الخالدية في بداية عشرينات القرن التاسع عشر[١٦٢] وربما يأتي ضمن هذا السياق شكوكه في حالت افندي، المستشار الاكثر نفوذاً على مدى عشر سنوات، والذي كان مؤمناً بشيخ نقشبندي ـ مجددي في اسكودار كما ذكرنا سابقاً. لقد كان حالت (افندي) المحرك الرئيس وراء بيانات ربيع

وصيف ١٨٢١ عقب اندلاع الثورة اليونانية[١٦٣] ويبدو ان هذه البيانات التي دعت الى التضامن الاسلامي، واستهدفت اثارة الحماس الاسلامي قد ازعجت السلطان. ان تعبئة الرأي العام الاسلامي في اوقات الازمات لم يكن شيئا جديداً في الامبراطورية العثمانية، ولكن يبدو ان الشكل الذي نفذه به حالت (افندي) كان مستحدثا. وعندما دعا الناس خطوة فخطوة الى التحالف سوية (على طراز جمهورية) فان (بقعة سوداء) دخلت الى فكر السلطان، على حد قول (المؤرخ) جودت[١٦٤] ولم يمض وقت طويل حتى ازيل حالت (افندي). وقبل ان ينتهي ذلك العقد تحول السلطان محمود ضد الخالدية كرة أخرى. فبعد اقل من سنة على وفاة الشيخ خالد وفي عشية الحرب مع روسيا اصدر في نيسان ١٨٢٨ فرمانا.[١٦٥] الى والي دمشق ورد فيه بان قائمقام الشيخ خالد دمشق، ويدعي عبدالله الهروي، قد ارسل اثنين من النواب الى اسطنبول لنشر الطريقة. ولكن كما حدث في السابق، فان اسلوبهما في تجنيد الاتباع ادى الى الاضرار بالنظام العام وخالف رضا السلطان، ولذا تم ابعادهما الى سيواس.

وقد امر الفرمان والي دمشق بطرد الهروي وبقية الاجانب (اي من غير الدمشقيين) المتنمين للطريقة الى بغداد والسليمانية دون ان يتركوا احداً منهم وراءهم. كما صدر الامر الى والي بغداد والسليمانية بعدم السماح لاولئك الذين يصلون (الى بغداد) بالعودة، وعدم السماح بارسال اي نائب الى اسطنبول او مكان آخر.

وفي الوقت نفسه عندما نصح كيجحي زادة عزت ملا، وهو عالم بارز وشاعر مشهور، السلطان بعدم خوض الحرب ضد روسيا في ١٨٢٨م، استغل (السلطان) محمود الفرصة وابعده الى سيواس في وسط الاناضول الشرقي

حيث توفي هناك بعد بضعة اشهر.[١٦٦] ان حقيقة كون عزت ملا من الموالين للخالدية.[١٦٧] ربما اسهم في قرار ابعاده الى مثل هذا المكان البعيد لاجل التخلص من وجوده في العاصمة. يبدو ان هذا الاندماج ضد الاتجاه السلفي قد خف في ثلاثينيات القرن التاسع عشر. وهكذا نجد السلطان يعيد مكي زاده عاصم افندي الى منصب شيخ الاسلام في شباط ١٨٣٣م.[١٦٨] اما سلف عاصم وهو ياسينجي زادة الذي كان من أشد الموالين (للسلطان) محمود لسنوات عددية كما ذكرنا، فقد عزل من ذلك المنصب بحجة كبر سنه[١٦٩] لقد شغل عاصم افندي هذا المنصب مرتين سابقا (في ١٨١٨ ـ ١٨١٩و ١٨١٩ ـ ١٨٢٥) وعلى اية حال فانه بقي في هذا المنصب هذه المرة الى مابعد وفاة محمود فقد خدم لمدة(١٤) سنة الى ان توفي سنة ١٨٤٦، بالرغم من انه لم يكن معروفا بمعرفته الواسعة في العلوم الاسلامية[١٧٠]

وعلاوة على ذلك نجد ان السلطان محمود يبدي في ثلاثينيات القرن التاسع عشر اهتماما خاصا بتحسين صورته كمسلم صالح وورع. والحقيقة انه حاول ان يظهر بمثل تلك الصورة طيلة حكمه، ولكنه لم يؤكد ابدأ على هذه الصورة مثلما فعل في ثلاثينيات القرن التاسع عشر. ووفقاً لما ذكره (المؤرخ) لطفى فان عدداً كبيراً من المساجد في اسطنبول والولايات قد جرى تعميرها واحياءها[١٧١] (١٨٣٣ـ ١٨٣٥م). ونجده ثانية يصدر اعلانا في ١٢٥٢هـ/ ١٨٣٦ـ ١٨٣٧م الى جميع المسلمين للالتزام بدقة بالصلوات اليومية[١٧٢] ورغبة منه في رؤية العدالة مطبقة فقد حذر القضاة ونوابهم في الولايات من العمل بشكل يناقض الشريعة. (١٨٣٧)[١٧٣]. اما مايعرف بـ(درس الصدور) وهو مناقشة نصوص القرآن بين فطاحل العلماء بحضور السلطان فقد اعيدت (١٨٣٦م) بعد ان تم التخلي عنها لفترة

طويلة[١٧٤] وعندما عقد برتو باشا احتفالات بمناسبة احياء وتوسيع الزاوية النقشبندية ــ المجددية السليمية حضر السلطان بنفسه شخصيا[١٧٥] وفضلاً عن ذلك فعندما انهى الامير عبدالمجيد، الابن الاكبر للسلطان، ختم القرآن على عادة الاولاد في عصره تمت اقامة احتفال بالمناسبة وتم توزيع هدايا كثيرة احتفاءً بذلك الحدث.[١٧٦] (١٨٢٣م). وجرى احتفال مماثل عندما بدا الامير عبدالعزيز، الابن الثاني للسلطان، تعلم قراءة القرآن (١٢٥٣هـ/ ١٨٣٧ـ ١٨٣٨م.) وقد حضر (الاحتفال) الكثير من العلماء وشيوخ الصوفية ورجال الدولة البارزين وجرى توزيع الكثير من الهدايا ايضا[١٧٧].

وعلى اية حال فان مظاهر الورع لم تكن تعني ان السلطان قد غير مواقفه الاساسية. ان هذه الاعمال حدثت في وقت صراعه مع (والي مصر) محمد علي باشا، الامر الذي يوحي بان هذا الصراع اجبره على تهدئة تلك الشرائح من الطبقة العليا التي كانت مدفوعة بالمثل السلفية. لقد كانت تلك مجرد حركات تكتيكية ربما اكسبته تعاطفاً وشعبية، ولكن بصورة مؤقتة فقط والحقيقة ان الإنقسام بين المجتمع العثماني الراقي (او الطبقة العليا في المجتمع العثماني) استمر، ولم يتم ردم الفجوة القائمة، ربما حتى يومنا هذا.

خاتمة:

قد يكون من المناسب انهاء هذا البحث ببضع فقرات عن مصير الطريقة الخالدية بعد وفاة الشيخ خالد. وكما ذكرنا فان الشيخ خالد توفي في الوباء مع العديد من نوابه البارزين. وانقسم بقية النواب في دمشق بين أنفسهم حول قيادة الطريقة ولم يبرز بينهم شخص قائد ويبدو ان كل نائب بدأ يعمل بشكل مستقل.

ان الرجل الذي قرّر في النهاية من نواب الشيخ خالد يجب ان يحل محله كان اسماعيل الغزّي.[١٧٨] ولكن يبدو ان مُرشحهُ الشيخ عبدالله الهروي او الهراتي (وهو افغاني من هراة) كان يتمتع بسلطة محدودة جداً خارج دمشق.[١٧٩] وعندما توفي بعد سنتين حل محله محمد الخاني،[١٨٠] وهو نائب من سوريا. ولكن من الواضح ان سلطة الخاني على الطريقة لم تحظ بالاعتراف ماوراء دمشق. وعلاوة على ذلك فانه كان مثل سلفة تحت رعاية اسرة الغزي لكونه قادماً جديداً الى دمشق. وتوثقت عرى هذه الصداقة عندما تزوج ابنه، ويدعي محمد ايضاً، من فاطمة ابنة الشيخ من زوجته الغزّية[١٨١].

وحالما اختفى الشيخ خالد من المسرح اتخذت الدولة عدة خطوات ليس لكبح انتشار الطريقة في اسطنبول، واضعاف تأثيرها فحسب، بل لمحاولة وضعها تحت السيطرة مثل الطرق الأخرى. وهكذا، وبينما كان الشيخ خالد مستقلا مالياً عن الدولة ويبدو انه كان يمد الطريقة باسباب البقاء عن طريق مساهمات (أي تبرعات) الموالين لها والناس الاثرياء[١٨٢]، فاننا نجد أن زاوية دمشق التي يقف على رأسها محمد الخاني كانت

مدعومة براتب تمنحه لها الدولة[١٨٣] ولا نعلم ما اذا كانت الزوايا الخالدية في المدن الاخرى تحظى بنفس الدعم، ولكن ذلك يبدو محتملاً.

وليس اقل اهمية من ذلك، على اية حال، محاولة اقامة مركز خالدي ثانٍ في دمشق. فبعد خمس سنوات من وفاة (الشيخ) خالد هاجر اخوه الاصغر محمود، المعروف بـ ((الصاحب)) الى دمشق (سنة ١٢٧٤هـ)[١٨٤]. حتى ذلك الوقت كان يقف على راس الزاوية الخالدية في السليمانية بكوردستان العراق. وليس من الواضح لماذا ترك تلك المدينة وجاء الى دمشق. وهنا بدأ يثبت نفسه كمرشد نقشبندي ـ خالدي مع ادعاء كونه الوريث الشرعي لخالد[١٨٥]. ولكن لسبب غير واضح سرعان ماترك دمشق للذهاب الى مكة(المكرمة) حيث اقام هناك لاكثر من سبع سنين[١٨٦]، عاد بعدها الى دمشق. وبعد وقت قصير عين من قبل الحكومة شيخاً للتكية السليمانية في المدينة[١٨٧]. وبهذه الصورة أصبحت هذه الزاوية، التي بناها السلطان سليمان القانوني في القرن السادس عشر، مركزاً نقشبندياً ـ خالدياً ثانياً في دمشق ومنافساً للزاوية التي كان يقف على رأسها محمد الخاني.

وفي الوقت نفسه تقريباً تم بناء زاوية كبيرة على ضريح الشيخ خالد في دمشق (بين سنة ١٨٤٢و ١٨٤٦م)، بأمرٍ من السلطان عبدالمجيد وخصصت الاوقاف لادامتها[١٨٨]، وعين الشيخ محمد الفرقي، وهو من نواب الشيخ خالد، رئيسا لها[١٨٩]، وبهذه الصورة صارت هناك ثلاثة مراكز للنقشبندية.. الخالدية في دمشق تتباهى فيما بينها وتستمد اسباب بقائها من دعم الحكومة.

وختاماً، يبدو ان النقشبندية ـ الخالدية اصبحت تحت رعاية الدولة بعد وفاة الشيخ خالد. وبالرغم من فقدانها الحيوية التي ميزت نشاطها

تحت (قيادة الشيخ) خالد، فانها استمرت في الانتشار بهدوء بدون مركز او مصدر ارشاد معترف به. ان تاريخها تـأثيرها في هذه المرحلة سيكون موضوع دراسة أخرى.

ترجمة عن الأنكليزية (د. خليل علي مراد)

مراجعة وتعليق (د. عبدالفتاح علي بوتاني)

الهوامش:

١ـ عنوانه (الحديقة الندية في اداب الطريقة النقشبندية والبهجة الخالدية) وتوجد مخطوطتان من هذا الكتاب في مكتبة جامعة اسطنبول، الاولى ضمن مجموعة الادب الخالدي، الأوراق ٨٣ ب ـ ١٢٦ أ، وتحمل الرقم AY 2404، وقد نسخت من قبل سيد علي راتب سنة ١٢٣٧هـ، اي بعد اربع سنوات من اكمال النسخة الاصلية. اما المخطوطة الثانية فقد نسخت بعد سنتين من ذلك، أي في سنة ١٢٣٩هـ، وتتألف من ١٠٩ ورقة وتحمل الرقم AY5467. والنسختان متطابقتان. وقد اعتمدنا في هذه الدراسة على النسخة الاولى، أي المرقمة AY 2404. ويتألف هذا الكتاب من ثلاثة اقسام. وقد طبع القسمان الأولان على حاشية كتاب عثمان بن سند الوائلي: اصفى الموارد من سلسل احوال الامام خالد (القاهرة ــ ١٣١٣هـ) ص ١ـ ٤٥. اما القسم الثالث الذي يختص باداب الطريقة فما يزال مخطوطاً. ان النص يختص باداب الطريقة كما ذكرنا ها اعلاه حتى سنة ١٢٣٣هـ. وقد توفي ابن سليمان بعد وقت قصير (انظر ابن سند: ص ٤٥هامش١). وعلى اية حال فان سيرة الشيخ خالد قد اكتملت في بداية تسعينات القرن التاسع عشر من قبل ابن أخيه اسعد صاحب وأضيفت الى نص (الحديقة الندية) ونشرت على حاشية كتاب (اصفى الموارد) من ص٤٥ ومابعدها.

٢ـ يبدأ ابن سليمان سيرة الشيخ خالد في القسم الثاني بالقول (ووفقاً .. لأحد الاخوان) انظر الورقة ٩٨ ب. وانظر ايضا ملاحظة على الورقة ٥ أ في المخطوطة المرقم ٥٤٦٧ AY. يقول فيها بانها من إملاء الشيخ خالد.

٣ـ الحديقة الندية، الاوراق ١٠٠ أ ـ ١٠٠ أ.

٤ـ ان السير الأخرى عن الشيخ خالد والطريقة الخالدية الفرعية هي: محمد الخاني: البهجة السنية (القاهرة ١٣٠٣هـ) ص ٨٢ـ ٩٩، ابراهيم فصيح الحيدري: المجد التالد في مناقب الشيخ خالد (اسطنبول ـ ١٢٩٢هـ) وهذا الكتاب يتضمن معلومات عن الفرع البغداي للطريقة اكثر من بقية السير، عبدالمجيد الخاني: الحدائق الوردية في حقائق أجله النقشبندية (القاهرة ــ ١٣٠٨هـ) ص ٢٢٦ وما بعدها. ويمكن الرجوع الى سير اكثر اختصاراً عن الشيخ خالد في كتب التراجم عن القرن الثالث عشر الهجري. وهناك مقالة حديثة عنه وهي:

A.H.HOURANI: SUFISM AND MODERN ISLAM: MAWLANA KHALID AND THE NAQSHABANDI ORDER, IN IDEM, THE EMERGENCE OF THF MODERN MIDDLE EAST (LONDON – 1981) pp.77- 89

٥ـ الحديقة الندية: الاوراق ٩٩ أــ ب و ١٠٤ أ، المجد التالد: ص ٢٧ـ ٢٨ ونشرت مجموعة من أشعاره الفارسية في اسطنبول سنة ١٢٦٠هـ/ ١٨٤٤م تحت عنوان (ديوان مولانا ضياء الدين خالد) في ٩٩ صفحة واعيد طبع هذا الكتاب في اسطنبول سنة ١٩٥٥.

٦ــ في طريقه لاداء الحج في ١٢٢٠ ــ ١٢٢١هـ التقى في دمشق بالشيخ مصطفى الكوردي وهو عالم في الحديث (النبوي) اعطاه اجازة في الطريقة القادرية، الا انه لم يصبح ابداً (خليفة) في هذه الطريقة أو يعمل على نشرها.

H. ST. JOHN PHILBY: SAUDI ARABIA

(HEW IMPRESSION – BEIRUT – 1968
p. 105.

٨ـ ابن سليمان نقلا عن الشيخ خالد (تنظر الحديقة الندية ـ الورقة ١٠٠ ب). وجاء في الحدائق الوردية ص ١٢٠ بأن (النبي {ص} قد امره) اما المجد التالد، ص ٢٩ فيذكر بان الرجل الذي التقاه الشيخ خالد في مكة (المكرمة) بأن شخصا ماسيصل الى السليمانية لمرافقته في سفره الى الهند. ويضيف بان هذا المرفق أرسل اليه من قبل شاه غلام علي. ولكن ليس هناك دليل آخر يثبت هذا الادعاء.

٩ـ عن شاه غلام علي انظر: الحدائق الوردية، ص ٢٠٩ ومابعدها، خجي زاده أ. حلمي: حديقة الاولياء (اسطنبول ـ ١٣١٨ه) ص ١٢٢ ـ ١٣٣. و.
C. W. TROLL. SAYYID AHMAD KHAN
(NEW DELHI – 1978) pp. 30FF.

١٠ـ TROLL p. 30. ويضفي خجي زاده عليه لقب (مُجدد) القرن عشر الهجري، انظر: ص ١٧١ و ص ١٧٤ (من كتابه حديقة الأولياء).

١١ـ عن السر هندي انظر: الحدائق الوردية، ص ١٧٨ـ ١٩١ و:
YHANAN FRIEDMANN. SHAIKH AH-
MAD SIRHINDI: (MONTREAL- 1971).
HOURANI. Pp. 79 F.

١٢ـ عن جاني جنان انظر: الحدائق الوردية، ص ٢٠١ ومابعدها و:
Y. FREIDMANN: MEDIEVAL MUSLIM
VIEWS OF LNDIAN RELIGION. IN.
J. A. O. S. VOL. 95. 2 (1975) pp. 214- 221.
ANNEMARIE SCHIMMEL: PAIN AND
GRACE (IEIDEN – 1976) pp. 18- 20.

١٣- بقي على راس الزاوية منذ وفاة جنان في ١٧٨١ ولحين وفاته سنة ١٨٢٤.

١٤. TROLL. PP.18- 20.

١٥- LBID.

١٦- الحدائق الوردية، ص ٢١٠.

١٧- المجد التالد، ص ٣٦.

١٨- الحدائق الوردية ، ص ٢١٢.

19. SCHIMMEL. PP. 18 F.

٢٠- في الحدائق الوردية، ص ٢٠٩ (وهو من آل البيت الكرام).

٢١- انظر المخطوطة رقم (AY ٢٤٠٤) الاوراق (٨٧ ب)و (١٠٣ ا): انظر كذالك، المجد التالد، ص ٣٢ وخاصة ص ٣٨، وهناك مصطلحات عديدة مستخدمة في الادب النقشبندي لتنصيب المريد كـ(خليفة). ويقال لها احيانا (خلافة عامة) او بتعبير مماثل (الارشاد العام)، واحيانا اخرى (خلافة مطلقة) او (إرشاد مطلق). ان مسألة ما اذا كان هناك اختلاف في المرتبة بين هذه وبين مصطلحات اخرى يبقى امرأ يجب ملاحظته.

٢٢- لقد غيرت الطريقة النقشبندية اسمها على مر العصور. ومع التصريح بذلك فان ابن سليمان يضيف.. في ايامنا هذه (جرى الاتفاق بين الاخوان على تسميتها بالخالدية). لق قيل هذا سنة ١٢٣٣ ه عندما كان (الشيخ) خالد حياً. انظر الاوراق ٩١ ب - ٩٢ أ.

٢٣- الحديقة الندية، الورقة ١٠٣ أ.

٢٤- الحديقة الندية، الورقة ١٠٣ أ.

٢٥ـ المصدر نفسه، الورقة ١٠٣ ب - ١٠٤ أ. ابراهيم فصيح الحيدري، عنوان المجد في تاريخ بغداد والبصرة ونجد (بغداد ـ ١٩٦٢) ص ١٣٥.

٢٦ـ المجد التالد (اسطنبول ـ ١٩٢ ه) ص ٣٤ـ ٣٥ و ص ٣٧.

٢٧ـ المصدر نفسه.

٢٨ـ انظر:

Kasim kufrali: naksbendiligin
Kurulus ve yayisi. D. PHIL. THESIS
UNIVERSITY OF ISTANBUL
TURKIYAT ENSTITUSU. NOT.337.P.102.

٢٩ـ المجد التالد، ص ٦٢ ومابعدها.

٣٠ـ محمد امين زكي: تاريخ السايمانية (بغداد - ١٩١٥) ص ٢٢٦ ومابعدها.

٣١ـ هناك قائمة تمهيدية لنوابه في: الحديقة الندية، الأوراق ١٠٥ أ ـ ١٠٧ ب ـ وتوجد قائمة أكمل في: الحدائق الوردية، ص ٢٦٢ ومابعدها، وفي: المجد التالد، ص ٥٠ ومابعدها.

٣٢ـ أسعد صاحب: بُغية الواجد في مكتوبات حضرة مولانا خالد (دمشق ـ ١٣٣٤ ه/ ١٩١٥ ـ ١٩١٦ م) ص ٢٣١ هامش(١)، المجد التالد، ص ٥٥.

٣٣ـ عن وصف رحيله انظر:

C. J. RICH NARRATIVE OF A RESIDENCE IN KURDISTAN (LONDON-١٨٣٦)I.PP. 140- 141.

نقلا عن:

A. H. HAURANI. SUFISM AND MODERN ISLAM. PP. 75- 90- 84.

٣٤ـ بخصوص تلميحاته الى بعض الصعوبات التي ربما صادفها في بغداد انظر رسالة الى نائبه في: بغية الواجد، ص ١١١ ـ ١١٦، وانظر كذلك، المجد التالد، ص ٣٩.

٣٥ـ الحدائق الوردية، ص ٢٥٩.

٣٦ـ م. ج. الشطي: اعيان دمشق في القرن الثالث عشر ونصف القرن الرابع عشر، ط ٢(دمشق ـ ٣٠، وانظر ايضاً، الحدائق الوردية، ٢٤٢.

٣٧ـ المصدر نفسه.

٣٨. انظر اسماء هؤلاء النواب في إضافة اسعد صاحب الى: الحديقة الندية، ص ٤٦ ـ ٤٧ (نشرت على حاشية كتاب ابن سند). وانظر ايضاً: بغية الواجد، ص ٢٥١.

٣٩. اسعد صاحب في: الحديقة الندية، ص ٤٨ حيث يقدم قائمة بهؤلاء العلماء.

٤٠. الحدائق الوردية، ص ٢٤٢:

41. KUFRALI, PP. 107-108

٤٢. لويس المعلوف: تاريخ حوادث الشام ولبنان (بيروت ـ ١٩١٢) ص ١٢ ـ ١٣، و ص ٣٠ ومابعدها وص ٣٦ ومابعدها، وانظر ايضاً:

G. T. KHOURY; THE PROVINCE OF DAMASCUS 1788-1832, PH. D., UNIVERSITY OF MICHIGAN, 1970, P. 72.

٤٣. ابراهيم العورا: تاريخ ولاية سليمان باشا العادل (صيدا ـ ١٣٦) ص ١٢٨ وما بعدها، اسد رستم: بشير بين السلطان والعزيز، ط ٢، (بيروت ـ ١٩٦٦) جـ ١، ص ٢٩ ومابعدها.

٤٤. المصدر نفسه، ص ٣٣ ومابعدها.

٤٥. م. ابن عابدين: رد المحتار على الدر المختار، ٥ اجزاء (القاهرة ـ ١٢٧١ ـ ١٢٧٢ هـ/ ١٨٥٤ ـ ١٨٥٥م) جـ ٢، ص ٢٥٣ ـ ٢٥٧. وانا مدين بالشكر الى البروفسور الدكتور B. JOHANSEN من جامعة برلين لتوجيه انتباهي الى هذا المرجع.

٤٦. بخصوص اجازة ابن عابدين في الطريقة الخالدية، والتي كتبها (الشيخ) خالد نفسه انظر، بغية الواجد، ص ٢٥٧ ومابعدها. وكان ابن عابدين (أمين الفتوى) في دمشق للمفتي حسين المرادي وبتوجيه من المفتي كتب رسالة في الدفاع عن الشيخ خالد سماها (سل الحسام الهندي في نصرة خالد النقشبندي) انظر: مجموعة رسائل ابن عابدين، جزء ان (اسنطول ـ ١٣٢٥ هـ) جـ ١٢، ص ٢٤٨ ـ ٢٥٣، وانظر ايضاً، الحدائق الوردية، ص ٢٤٨.

٤٧. انظر الصفحات اللاحقة.

٤٨. مكتبة جامعة اسطنبول، الرقم AY ٧٢٨، الورقة ٢٠ ب ـ ٢١ أ. وبخصوص هذه المجموعة من رسائل خالد انظر الهامش ٦١ الذي يأتي لاحقاً.

٤٩. ابن عابدين، مجموعة رسائل، جـ ٢، ص ٢٨٥.

٥٠. المصدر نفسه، ص ٣٢٤، الحدائق الوردية، ص ٢٤٤.

٥١. لويس المعلوف: ص ٤٨ وص ٤٩.

٥٢. AY ٧٢٨، الورقة ٢٠ ب ـ ٢١ أ.

٥٣. الحدائق الوردية، ص ٢٢٣ وص ٢٤٣، البيطار: حلية البشر، جـ ١، ص ٥٨٥ ومابعدها، الشطي، ص ٦٦.

٥٤. الحدائق الوردية، ص ٢٥٠ ـ ٢٥٢.

٥٥. المصدر نفسه، ص ٢٦٢ ومابعدها.

٥٦. انظر عنه، محمد الرخوي: الانوار القدسية في مناقب السادة النقشبندية (القاهرة ـ ١٣٤٤ هـ) ص ٢٦٣ ـ ٢٦٤، انظر ايضا اسعد صاحب في، الحدائق الوردية، ص ٧٧.

٥٧. الحدائق الوردية، ص ٢٤٥.

٥٨. بغية الواجد، ص ٢١٩ ومابعدها.

٥٩. المصدر نفسه، ص ٢٦٨.

٦٠. انظر ماسبق.

٦١. اسعد صاحي، بغية الواجد. وانظر ماسبق الهامش، ٣٢. وهناك، على اية حال، مخطوطة تتضمن حوالي ٥٠ من رسائل الشيخ خالد بالعربية وان معظمها، وليس كلها، نشرت في مجموعة اسعد صاحب هذه (انظر مكتبة جامعة اسطنبول ـ الرقم ٧٢٨ AY الأوراق ١ ـ ٥٢). تجدر الاشارة الى ان رسائل (الشيخ) خالد الفارسية جمعت في نفس المخطوطة بعد رسائله العربية. وقد استخدمنا رسائله العربية فقط في هذا البحث.

٦٢. Fricdmann, P. 68. و، ابن سليمان، الحديقة الندية، الورقة ٩٠ ب.

٦٣. بخصوص تعريف (العزيمة) انظر EI_2 (اي دائرة المعارف الاسلامية ـ الطبعة الثانية) جـ ١، ٨٢٢ ب. وانظر كذلك عبدالمجيد الخاني، السعادة الأبدية فيما جاء بها النقشبندية (دمشق ـ ١٣١٣ هـ) ص ٨ ـ ٩.

٦٤. بغية الواجد، ص ٧٩.

٦٥. المصدر نفسه.

٦٦. المصدر نفسه، ص ١٥٩ ـ ١٦٠.

٦٧. المصدر نفسه، ص ٢٦٧.

٦٨. انظر (الشيخ) خالد (رسالة في تحقيق مسألة الإرادة الجزئية) في بغية الواجد، ص ٨٨ ـ ١٠٤، انظر ص ٩٦، وكذلك، المجد التالد، ص ٢٦٧.

٦٩. Friedmann, P. 41، الحدائق الوردية، ص ١٨٣ ومابعدها.

٧٠. Schimmel, P. 20.

٧١. بغية الواجد، ص ١٠٩.

٧٢. المصدر نفسه، ص ٢٤٥.

٧٣. المصدر نفسه، ص ١٨٨، وكذلك الحدائق الوردية، ص ٢٥٥.

٧٤. من رسالة الى نائبه ابراهيم افندي عصمت بولي Ismetboli في ٧٢٨ AY، الورقة ٥٢ أ. وقد نشرت نفس الرسالة الى الشخص ذاته من قبل اسعد صاحب، بغية الواجد، ص ١٦٦ ومابعدها. ولكن الجملة التي اقتبسناها هنا قد حذفت بوضوح من قبل الناشر. وهناك دعاء مماثل تماماً يتكرر بالكامل في مجموعة رسائل خالد، AY٢٤٠٤، الورقة ١٥٣ أ.

٧٥. ٧٢٨ AY الورقة ١٩ ب.

٧٦. المصدر نفسه، الورقة ٧ أ. وقد طبع نص مماثل في (رسالة في حق الرابطة) على حاشية (كتاب) ابن سليمان، رسالة في حق السلوك والرابطة (د. م ـ د. ت) ص ٢٧. وقد حذف النص الذي يشير الى المسيحيين والفرس، انظر، ص ٧٩.

٧٧. Aziz Ahmad, Studies in Islamic Culture in the Indian Environment (Oxford J 1964) P. 215.
وكذلك، الحدائق الوردية، ص ٢١٠.

٧٨. انظر ماسبق.

٧٩. الحدائق الوردية، ص ٢٤٩.

٨٠. يذكر (الشيخ) خالد في رسالة الى غريمه في السليمانية معروف البرزنجي بان الأخير اتهمه ((بذريعة الاستيلاء على البقعة)) (اي المنطقة) وهي تهمة نفاها. بطبيعة الحال، بغية الواجد، ص ٢٠٩، وانظر كذلك P 84 A. H. Hourani الذي يقتبس عن ريج تهمة مماثلة.

٨١. انظر، سليمان فائق مجموعة سي ٩٥٧٧ TY، الورقة ٤ أ.

٨٢. سليمان فائق مجموعة سي، TY٩٥٧٧، الورقة ٤ أ. وانظر ايضاً، بغية الواجد ص ١٣٢ هامش ، وانظر كذلك،

Abdulbaki Golpinarli 100 Soruda Turkiyede Mezhepler ve TarikatLar (Istanbul – 1969) PP. 220 – 221.

(*) أي المفتي الأكبر في الدولة العثمانية.

(**) أي في أرض يتصرف فيها مثل الارض المملوكة.

٨٣. خليل المرادي، مسلك الدرر في اعيان القرن الثاني عشر، ٤ اجزاء (القاهرة ـ ١٢٩١ ـ ١٣٠١ هـ) جـ ٤، ص ١٣٠.

٨٤. محمد توفيق، مجموعة التراجم، مخطوطةفي مكتبة جامعة اسطنبول، الرقم ١٩٢ TY، الورقة ٧٦ أ ـ ب، وبخصوص محمد توفيق انظر، عثمانلي مؤلفلري جـ ١، ص ٢٤٦.

٨٥. المرادي، سلك الدرر، جـ ١، ص ١٠٧ ـ ١٠٨.

٨٦. محمد توفيق، ١٩٢ TY، الورقة ، ٧٠ أ.

٨٧. انظر عنه، عثمانلي مؤلفلري، جـ ١، ص ١٦٨ ـ ١٦٩، وكذلك، تـذكره ي فطين، ص ١٩٤ ـ ١٩٥.

٨٨. انظر عنه، م. شمس الدين، يادكار شمسي (بروسه ـ ١٣٣٢ ه/ ١٩١٣ ـ ١٩١٤ م) ص ١٧٢ ـ ١٧٧، محمد توفيق، ١٩٢ TY الورقة ١٤٠ أ، Kufrali ١٩٤ P.

٨٩. يادكار شمسي، ص ١٧٣.

٩٠. وفقا لما ذكره علي بهجت، مريد محمد امين، في مؤلفه، الرسالة العبيدية النقشبندية (اسطنبول ـ ١٢٦٠ هـ) ص ١٠ ومابعدها. ويضيف بان نبيه افندي كان نائبا للشيخ عالم الله سندي الذي تعود سلسلة نسبه الروحية الى محمد معصوم.

٩١. من المحتمل انه عبدالله باشا جيتجي والي حلب في ١١٧٠ ـ ١١٧١ هـ ١٧٥٦/ ـ ١٧٥٧ م، انظر، So, III, 381 - 382.

٩٢. يادكار شمسي، ص ١٧٤، وكان محمد راغب صدر أعظم بين ١٧٥٧ ـ ١٧٦٢، انظر. So, II, 358 – 389.

٩٣. محمد توفيق، ١٩٢ TY الورقة ٩٧ أ.

٩٤. يادكار شمسي، ص ١٧٤. Kufarli, P. 193.

٩٥. يادكار شمسي، ص ١٧٦.

(*) اي رجال حكومة العثمانية.

٩٦. احمد عاصم، تاريخ، جـ ٢، ص ٩٢.

٩٧. يادكار شمسي، ص ١٧٦.

98. So, I, 148, S-Shaw, Between old and new (Harvard-1971) P. 90 and P. 381.

(**) الكتخذا مصطلح فارسي الأصل ويعني النائب.

٩٩. So. II, 48.

١٠٠. So. II, 414.

١٠١. علصم، جـ ٢، ص ٨٢.

102. Hourani, P. 79, J. P. Brown, The Darvishes, .ed. By H. A. Rose (London – 1971) P. 446.

١٠٣. احمد جودت، تاريخ، جـ ٨، ص ٨٢.

١٠٤. عاصم، جـ ٢، ص ٨١ ومابعدها، محمد توفيق، TY ١٩٢، الورقة ١٤٠ أ.

١٠٥. بخصوص على بهجت انظر، عثمانلي مؤلفلري، جـ ١، ص ٤٧، So, II, 31، وكذلك، تذكره ي فطين، ص ٢٠٦.، وبخصوص سلسلته الصوفية راجع مؤلفه (الرسالة العبيدية النقشبندية) ص ٧ ـ ٨.

١٠٦. انظر:

1. H. konyali, uskudar Tarihi, 2 voles, (Istanbul – 1976 – 1977) I, 268 – 269 and II, 190.

١٠٧. ان النائب الآخر لمحمد أمين والذي عين من قبله قبل وقت قصير من وفاته كان حسين حسام الدين (ت ١٨٦٤ م). وقد سكن اولاً في محلة ايوب، ويبدو انه اصبح معروفاً بشكل جيد ومتنفذاً في عهد التنظيمات فقط. انظر عنه، حاسري زادة، تنشيط المحبين بمناقب خوجه حسام الدين (اسطنبول ـ ١٣٤٢ هـ) وانا مدين بالشكر للبروفيسور K. Kricser من ميونيخ لانه لفت انتباهي الى هذا الكتيب.

١٠٨. بخصوص برتو انظر،

M. K. Inal, Son Asir Turk Sairlari, 12 Parts. (Istanbul-1930-1942) PP. 1301-1309, EI, iv, 1066, I. Parmaksiz Oglu, Turk Ansiklopedisi, vol. xxvi (Ankara-1977) PP. 477-478.

١٠٩. انظر الصفحات اللاحقة بخصوص فرمان الغاء الانكشارية.

١١٠. لحمد لطفي، تاريخ، جـ ٥، ص ٢١.

١١١. انظر، .So. II, 31

112.H. Inalcik, in Islam Ansikopedisi, v, 615, A. .Ata, Endcrun Tarihi, III, 120, and, So. II, 276.

١١٣. هـ. أ. شهاب، تاريخ احمد باشا الجزار (الناشر شلبي وخليفة)، (بيروت – ١٩٥٥) ص ١٢٤ - ١٢٩ وانظر كذلك، .Mardin, P. 171

(*) كان ذلك في سنة ١٧٩٨

(١١٤) جودت، تاريخ، الطبعة الثانية (اسطنبول - ١٣٠٩هـ) ج ١١، ص، ١٤٣.

(١١٥)جودت ج ١١، ص ١٦٧ ومابعدها.

(١١٦) شاني زادة، تاريخ، ج ٤، ص ٧٨ وما بعدها، جودت، ج ١١، ص ٢٧١ ومابعدها. ويبدو ان هذه الاشارة الى الفترة الاسلامية المبكرة كانت عن قناعة وليست مسألة للاستهلاك العام وقد اشار هايد Heyd في مقالته (العلماء والتغريب) الى ان الحكومة العثمانية إعتبرت، في مذكرة سياسة السفير الروسي بتاريخ آب ١٨٢١، (خليفة وورثة سياسة العرب في المدينة (المنورة) التي اقامها النبي (ص) سنة ٦٢٢م (وليست وريثة (الأمير) عثمان، و(السلطان) محمد الثاني و (السلطان) سليمان (القانوني)ص ٩١ وبخصوص اشارة كاملة الى هذه المقالة انظر الهامش، ١٣٦.

(١١٧) شانى زادة، ج٤ ص ٤٣ ومابعدها، جودت، ج ١١، ص ٢٦٧ ومابعدها.

(١١٨) جودت، ج١١، ص ٢٠١.

(١١٩) سليمان فائق مجموعة سي، الورقة ٤ أ. (هذه المخطوطة موجودة في مكتبة جامعة اسطنبول، برقم ٩٥٧٧ TY). وبخصوص سليمان فائق انظر. ٩٨. So.III.

(١٢٠) المصدر نفسه، الورقة ٤ أ ـ ب.

(١٢١) احمد لطفي، تاريخ، ج ١، ص، ٢٨٦. انظر ايضاً، المجد التليد، ص٧١، وأحمد الاربلي الخطيب، نور الهدى في ازالة الشبه والصدا، مخطوطة في مكتبة جامعة اسطنبول، الرقم ٤٢٠٤ AY انظر الورقة ٨ ب حيث يقول المؤلف بان اغلبية المدرسين في اسطنبول اصبحوا من اتباع الخالدية.

١٢٢.Golpinarli.pp.200- 201.

(١٢٣) بغية الواجد، ص ١٠٥ ومابعدها، وص ٢٥٢ ومابعدها.

(١٢٤) انظر، حسن شكري، مناقبي شمس الشموس (اسطنبول ــ د. ت) ص ١٤٧، وكذلك Inal.son Turk Sairlari.p.741. and A.H. Tanpinar. On Dok- Uzuncu Asir Turk Edebiyati Tarihi. 3 rd ed. (Istanbul – 1967) pp. 57- 58.

(١٢٥) انظر عنه: 546 -545 .so.iv، بغية الواجد، ص ١١٩ ومابعدها وص ١٢٨ ومابعدها وص ١٨١ ومابعدها.

(١٢٦) انظر عنه: So. III. 229- 230

(١٢٧) بخصوص هذا المرسوم انظر، Basbakanlik Arsivi. Muhimme Defterleri. No.243.pp.341- 342.

(١٢٨) انظر، سليمان فائق مجموعة سي، الورقة ٤ ب.

129. A. Golpinarli. Mevlanadan sora Mev-levilik (Istanbul -- 1953)pp. 254- 259.

(١٣٠) سليمان فائق مجموعة سي، الورقة ٤ ب.

(١٣١) الحدائق الوردية، ص ٢٣٣.

(١٣٢) انظر، لطفي، تاريخ، ج ١، ص، ٢٨٧.

(١٣٣) يدعي سليمان فائق في مجموعته بان نواب (الشيخ) خالد قد أبعدوا من اسطنبول خمس مرات. وانظر ايضاً المرسوم في،
Muhhime Defterleri. No. 243.pp.41- 42.

(١٣٤) بخصوص محاولة السوسي انظر تعليق اسعد صاحب في، بغية الواجد، ص ١٢٤، انظر ايضاً رسالة (الشيخ) خالد الشديدة اللهجة الى كورجو نجيب في ص، ١٢٩.

(١٣٥) بخصوص هذه الحادثة انظر رسالة ابن عابدين، سل الحسام الهندي الواردة في الهامش، ٤٦ وانظر ايضاً، لطفي ج ١، ص ٢٨٥.

١٣٦. U. Heyd. The Ottoman ulema and west – Ernization in the time of Selim III and Mah-Mod II. In: U. Heyd (ed.) StUdies in Islamic History and Civilization (Jersalam- 1961) pp. 63- 96.

(١٣٧) المصدر نفسه، ص ٧٣، وانظر ايضاً ص ٦٤ (حيث يقول) (ان العلماء البارزين لم يوافقوا على التجديد ويؤيدوه فحسب.. بل ان بعضهم لعب دوراً رئيسيا في تصور واقتراح وتخطيط اللاصلاحات وفق خطوط أوروبية).

(١٣٨) المصدر نفسه، ص ٧٧ ومابعدها.

(١٣٩) المصدر نفسه، ص ٦٨.

(١٤٠) المصدر نفسه، ص ٧٤.

(*) كان ذلك في سنة ١٨٨٦م.

.١٤١ S. Mardin The Genesis of Young Itto-
Man Thought (Princeton – 1962) p. 174.

(١٤٢) محمد اسعد، أسس ظفر، الطبعة الثانية (اسطنبول - ١٢٩٣ه)٩ ص
١١١، وبخصوص الفرمان نفسه انظر هذا الكتاب، ص ١١١ـ ١١٧.

Ibid. p. 115. (١٤٣)

(١٤٤) (لمجرد احياء الدين والدولة العلية المحمدية واصلاح احوال الملة
الاسلامية..) انظر، ص ١١٧.

(١٤٥) لطفي ج ٢، ص ٩٤.

(١٤٦) محمد اسعد، أسس ظفر، ص ٢٠٧ ومابعدها ويقول ان شيوخ
الصوفية ينتمون الى الطرق النقشبندية والقادرية والخلوتية والمولوية
والسعدية انظر، جودت، ج ١٢، ص ١٨١. ولمزيد من التفاصيل انظر ايضاً:
ERFAN Gunduz: Gumushanevi Ahmed Ziy-
Uddin.. ve Halidiyye Tarikati. Istanbul. Yuk-
Ek Islam Enstitusu Ogretim UYELIGi Tezi.
1981
pp.119 ff.

(١٤٧) بخصوص نسخة من هذا المرسوم انظر، أسس ظفر، ص ٢١٣ـ ٢٢١.

(١٤٨) وهو محمد سعيد افندي من (مدينة) قيصريا انظر، عثمانلي
مؤلفلري، ج ١، ص، ٨٩.

(*) مفردها كلمة (بابا) التي كان يعرف بها شيوخ الطريقة البكتاشية.

١٤٩. Golpinarli. Mevlanadan Sonra...p.321

(١٥٠) محمد أسعد، أسس ظفر، ص، ١٧٧.

(١٥١) للمؤلف نفسه (اي محمد اسعد)، تاريخ، مخطوطة في مكتبة جامعة اسطنبول برقم .TY 6005ج ٤، الأوراق ١٧٩ ب ـ ١٨٠ أ.

(*) وهو أعلى منصب قضائي في الدولة العثمانية.

(١٥٢) عطا، تاريخ، ج ٣، ص ١٣٨، HEYD.p.93

وانظر كذلك،

Charles Macfarlane. Constantinople in 1828. 2 vols. (London – 1829) II. 138 f.

(١٥٣)انظر:

A. levy. The Ottoman ULema and Military Reforms. In. Asian and African Studies. vLL (1971) pp. 13.39.see.pp.31- 32.

ويقتبس الدكتور ليفي هذه العبارة من: دفاتر القوانين العسكرية ـ المجلد ١، الاوراق ٥٨ـ ٦٢، المؤرخة في ١٢٤٢ ه في .Basbakanlik Arsivi

(١٥٤) عن هذه المجموعة انظر، لطفي، ج ١، ص ١٦٨ـ ١٦٩: جودت (طبعة ١٣٠١ه) ج ١٢، ص ٢١٣ـ ٢١٤ وكذلك .Mardin. P.229 f

(١٥٥) Shaw. Between Old and New. Pp.130

وانظر وصف مكتبة اسماعيل فروخ في هامش ٦٩، الفصل الرابع، وانظر كذلك، عثمانلي مؤلفلري، ج ١، ص ٢٩٤ـ ٢٩٥.

١٥٦. See. B. Lewis. Emerqence of Modern Turkey (London – 1961) pp. f. So. III. 479-

480.

١٥٧. Mardin. P. 203. H. z. Ulken. Tan (١٥٧)
Zimattan Sonra Fikir Hareketleri. In: Tanzimat
(Istanbul - 1940) pp. 757- 775.see. pp.763 and
777 f.

١٥٨. See. H. Inalcik. The Ottoman Empire.
The CLassicaL Age 1300- 1600 (London- 1973)
pp.65 ff.

(١٥٩) عطا، تاريخ، ج ٢، ص ١٨٦- ١٨٩.

(١٦٠) عثمانلي مؤلفلري، ج ٢، ص ٥٧، Heyd.p
81. Mardin. P.149.

(١٦١) احمد راسم، استبداد ده ن حاكميتي مليه يه، ٢ جزء (اسطنبول
- ١٣٤٢هـ/ ١٩٢٣م) ج ١، ص ١٧٢.

(١٦٢) راجع الصفحات السابقة.

(١٦٣) راجع الصفحات السابقة.

(١٦٤) جودت، ج ١١، ص ٢٠١.

١٦٥. Muhimme DefterLeri. No. 243.pp.41- 42.)

١٦٦. SO. III. 458. Mardin. P. 172. (١٦٦)

(١٦٧) راجع الصفحات السابقة.

(١٦٨) بخصوص مصطفى عاصم انظر:
علمية سالنامه سي، ٥٨٠، رفعت، دوحة المشايخ، ص ١٢٤ ومابعدها.

(١٦٩) عن ياسينجي زاده انظر:
المصدر نفسه، ص ١٢٦ ومابعدها ، SO. III. 405

وبخصوص عزله راجع، لطفي، ج ٤، ص ٧٧.

170. Abdul Rahman Seref. Tarih Mu-
Sahbeleri. pp. 300- 301.

(١٧١) لطفـي، ج ٤، ص ٧٢ (١٢٤٩هـ) ١٦٠، ١٦٦، (١٢٥٠هـ) ج ٥، ص ١٠ ـ ١١ وص ومابعدها (١٢٥١هـ).

انظر كذلك Heyd. P. 93 Gilpinarli. Mevlanadan Sonra... pp. 175 – 176.

(١٧٢) لطفي، ج ٥، ص ٦٥ ـ ٦٦.

(١٧٣) المصدر نفسه، ج ٥، ص ٩٤.

(١٧٤) Heyd. P. 94.

(١٧٥) لطفي، ج ٥، ص ٢١ ـ ٢٢ (١٢٥١هـ/ ١٩٣٥ ـ ١٨٣٦).

(١٧٦) لطفي، ج ٤، ص ١٠٢ (١٢٤٩هـ/ ١٨٣٣م).

(١٧٧) انظر: لطفي، ج ٤. A. Rasim. Osmanli Ta-
Rihi. Lv.p. 1857 n

(١٧٨) الشطي (ط ٢) ص ٩٩. وانظر كذلك اضافة اسعد صاحب إلى، الحديقة الندية، ص ٥٣ ـ ٥٤ وص ٦٣ـ ٦٥، وانظر ملاحظته في بغية الواجد، ص ٢٥٩ـ ٢٦١ الهامش.

(١٧٩) بخصوص الهروي راجع، البيطار، ج ٢، ص ١٠١٦ـ ١٠١٧، وكذلك الحدائق الوردية، ص ٢٦١.

(١٨٠) بخصوص حياة محمد الخاني انظر سيرته التي كتبها حفيده في، المصدر نفسه، ص ٢٦١ـ ٢٧٢، وكذلك البيطار، ج ٢، ص ١٢١٠ـ ١٢١٣، وج ٢، ص ١٠٣٨.

(١٨١) الحدائق الوردية، ص ٢٥٨.

(١٨٢) المجد التليد، ص، ٣٩.

(١٨٣) البيطار، ج ٢، ص ١٠٢٧ ومابعدها.

(١٨٤) الحديقة الندية، ص ٧٣، وانظر ايضاً، أسعد صاحب، الفيوضات الخالدية والمناقب الصاحبية على حاشية كتاب (آخر) للمؤلف نفسه هو: نور الهداية والعرفان (القاهرة ـ ١٣١١هـ) ص ٦٠.

(١٨٥) الحديقة الندية، ص ٧٣.

(١٨٦) المصدر نفسه، وتتوافق هذه الفترة زمنيا مع احتلال محمد علي سوريا.

(١٨٧) المصدر نفسه، وكذلك، الفيوضات الخالدية، ص ٦١.

(١٨٨) البيطار، ج ١، ص ٥٨٦، الحديقة الندية، ص ٨٠ ـ ٨١ وكذلك، الوثيقة المؤرخة في ٢٠ رجب ١٢٨٦ ه في، Basbakanlik Arsivi. Ayniyyat Defterleri. No 902.

(١٨٩) المصدر نفسه، الحدائق الوردية، ص ٢٦٠.

نظرة جديدة
على نمو وانتشار الخالدية

مقدمة

الخالديـة هـي فـرع مـن النقـشبنديـة ـ المجدديـة، نقلـها مـن الهنـد إلى الأراضي العثمانية في شرق آسيا في وقت مبكر من القرن التاسع عشر، خالد، من سكنة شهرزور في كردستان العراق[٩٠]. وخلال ستة عشر عاما، أي منذ عودته من الهند وحتى وفاته عام ١٢٤٢/١٨٢٧، نجح خالد في أن ينشر الطريقة في عدة بلدان ومدن في المنطقة، وفي داخل القوقاز، وكذلك نجح في اتخاذ خطوات أولية بهدف نشرها في جنوب شرق آسيا. وكان ذلك انتشارا لم تسبق في تحقيقه طريقة فرعية أخرى. والسؤال هنا هو، كيف نفسر نجاح هذه الحركة، بقدر ما يتعلق الأمر بالأراضي العثمانية ؟

إن ورقـة البحـث الـتي بـين أيـاديكم تميـل لإعطـاء الأسـباب الداخليـة اولويـة علـى الأسـباب الخارجيـة، فيمـا يخـص انتـشار الخالديـة، خـلال مرحلتها المبكرة. إن ما هيأ المناخ لنمو وانتشار الطريقة داخل الأراضي العثمانية هو الظرف الأجتماعي ـ السياسي، قبل أي شيء آخر. وعلى أي حال، فإن "الحضور القوي والمتزايد للقوى الأوربية وتدخلاتها في الشؤون العثمانية"[٩١]، والذي يرى البروفسور الغار انه ساهم في انتشار الطريقة،

---

[90] انظر مقالتنا :

B. Abu-Manneh, "The Naqshbandiyya-Mujaddidiya in the Ottoman Lands in the Early 19th Century", in Die Welt des Islam, vol. 22 (1982-84). pp. 1-36.

(النقشبندية المجددية في الأراضي العثمانية في القرن التاسع عشر)

[91] Hamid Algar, "Political aspects of Naqshbandi History", in Marc Gaborieau et al., Naqshbandis, Istanbul-Paris, 1990, pp. 123-152;

ينبغي أن ينظر إليه كسبب للانتشار، خلال المرحلة الأخيرة في تاريخ الخالدية.

١- السنوات الأولى من حياة خالد

تعتمد معرفتنا عن الحياة المبكرة للشيخ خالد ضياء الدين من شهرزور في كردستان العراق، على رسالة عنوانها *الحديقة الندية في آداب الطريقة النقشبندية والبهجة الخالدية*. كتبت عام ١٢٣٣/١٨١٧ ١٨١٨، بعد سبع سنوات من بداية خالد لمهمته.

مؤلف الرسالة، وهو محمد بن سليمان من سكنة بغداد، كان أحد مريدي الشيخ خالد[٩٢]. إنها رسالة مثيرة للجدل ، إلى حد ما، تدافع عن الطريقة الصوفية وتتوقف كثيرا عند مميزات الطريقة النقشبندية. بالإضافة لذلك، فأن هذه الرسالة تقدم لنا خالد كمرشد صوفي مميز أصبح فيما بعد، هو القادم من منشأ متواضع، الأستاذ الصوفي البارز في كردستان وبغداد. وهناك بعض الادلة تشير إلى أن خالد كان وراء أعداد

انظر ايضا:

Hamid Algar, "A Brief History of the Naqshbandi Order", p. 30.

«لقد اصبحت المعارضة النضالية لامبرالية الدول المسيحية أحدى الافكار الرئيسية السائدة في الفرع الخالدي للطريقة النقشبندية». بروفسور الغار يعني ربما بعد الشيخ خالد.

[92] عباس العزاوي، طريق الأدب العربي في العراق. مجلدان (بغداد، ١٣٨٠/١٩٦٠/١٣٨٢/١٩٦٢) ، المجلد الثاني، ص. ٢٢١.

مسودة الرسالة. فالمؤلف يشير إلى "أحد الأخوان" كمصدر لمعلوماته[93]، وأحيانا يستشهد بخالد، بصيغة الشخص المتكلم[94]. علاوة على ذلك، فان محمد الخاني، وهو سوري وأحد المريدين الكبار، يروي أن الشيخ خالد كان يعود لتلك الرسالة، وانه أخبره أن الرسالة "كلها من عباراتي" (أي هي كلها من عندي)[95].

إن هذه الرسالة، بتعبير آخر، ينبغي أن ينظر إليها باعتبارها مادة إعلامية شبه رسمية، هدفها الظاهر هو الترويج للطريقة الفرعية الخالدية[96]. وقد حدث هذا بعد أن تأسست زاوية للشيخ في بغداد، كما سنوضح ذلك لاحقا. إن أهمية هذه الرسالة تكمن، بالإضافة لأشياء أخرى، في كونها أصبحت الأساس لجميع الروايات الأخرى عن الشيخ خالد والخالدية، كلما يتم الحديث عن المرحلة المبكرة[97].

---

93 محمد بن سليمان، الحديقة الندية في أدب الطريقة النقشبندية والبهجة الخالدية، في هامش أصفى الموارد من سلسال احوال الامام خالد لمؤلفه عثمان بن سند الوائلي، القاهرة، ١٣١٣. وسنعود لها باسم الحديقة الوردية.

94 نفس المصدر، ٢٣.

95 عبد المجيد الخاني، الحدائق الوردية في حقائق اجلاء النقشبندية، القاهرة، ١٣٠٦، ص ٣٦٤. وسنعود اليها باسم الحدائق الوردية.

96 الحديقة الوردية، ص ١٦.

97 بالاضافة الى بن سليمان، انظر: محمد الخاني، البهجة السنية في اداب الطريقة العلية الخالدية القاهرة، ١٣٠٢، الصفحات ٨٢-٩٩، سنعود اليها باسم البهجة السنية؛ عبد المجيد الخاني، الحدائق الوردية، الصفحات ٢٢٣-٢٦؛ ابراهيم فصيح الحيدري، المجد التالد في مناقب الشيخ خالد (استانبول، 1292. سنعود اليها باسم المجد التالد؛

وهكذا، استنادا الى ما ورد في هذه الرسالة، فإن خالد ولد في بلدة قرداغ قرب السليمانية، حوالي عام ١١٩٠/١٧٧٩[98]، لعائلة يعود نسبها إلى عشيرة الجاف، وهي عشيرة كبيرة في شهرزور تدعي أن نسبها ينحدر من الخليفة الثالث عثمان. وليس هناك ما هو غير اعتيادي خلال سنواته الأولى ودراسته.

ومن الواضح أنه ينتمي إلى جيل جديد من الشباب الكرد الذين كانوا يبحثون عن التغيير الاجتماعي عن طريق التعلم. ولكنه اكتسب كل تعلمه تقريبا على أيدي معلمين محليين في كردستان، أولا في مدينته الأصلية، وبعد ذلك في السليمانية وأماكن أخرى. وقد غامر مرة واحدة فقط للذهاب إلى بغداد لدراسة مختصر كتاب *المنتهى* للشافعي في القانون. وعلى أي حال، فأنه لم يقصر نفسه على دراسة المواضيع الدينية، وإنما أختار أيضا، دراسة شيء من الرياضيات والهندسة والمنطق وعلم الفلك، التي كان يدرسها وقتذاك علماء كرد. ومن الواضح أنه تفوق كثيرا في دراساته إلى حد عندما توفي معلمه، وهو عالم محلي شهير أسمه عبد

---

umûs, in Ottoman Şems eş-Şukri, Menakib-I ŞHasan Turkish, Istanbul, 1302;

(مناقب شمس الشموس) . وكانت الحديقة الندية قد ترجمت إلى التركية العثمانية من قبل خليفة الشيخ خالد عبدالله ب. محمد الفردي تحت عنوان :

Semerat-i Silsiley Halidiye Tercumeyi Hedika Nediye,

(سمرات السلسلة الخالدية، ترجمة الحديقة الندية). توجد منه نسخة في مكتبة اتاتورك، استنبول، Osman Ergin، ٢/٢٢٤.

98 الحديقة الندية، ص ٣٠؛ المجد التالد، ص ٢٧؛ البهجة السنية، ص ٨٢. ولكنه علق في الهامش بأنه بعد التحقيق في الأمر وجد بأن عام ١١٩٣/١٧٧٩ أكثر صحة.

الكريم البرزنجي من السليمانية ومات بمرض الطاعون عام ١٢١٣/١٧٩٨-١٧٩٩، فان خالد حل محله للتدريس في مدرسته"[٩٩].

يدعو الإسلام المؤمنين إلى الحج، ما استطاعوا إليه سبيلا. ومن الناحية الاجتماعية، على أي حال، فان فريضة الحج تضفي على من يؤديها نوعا من الاحترام من لدن الناس الذين يحيطون به. وهكذا، فأن خالد، بعد أن عمل معلما لسبع سنوات داخل مدينة كبيرة في كردستان، وبعد أن شارف على الثلاثين من عمره، فانه قرر في عام ١٢٢٠/١٨٠٥-١٨٠٦ أن يؤدي فريضة الحج والذهاب إلى مكة. وليس من الواضح إن كان خالد في تلك المرحلة يبحث أن يصبح مرشدا صوفيا، ولكن وصوله إلى مكة، التي كانت قد احتلت توا من قبل الوهابيين (١٨٠٦) الذين يروى عنهم أنهم دمروا القباب والأضرحة المقدسة في تلك المدينة، أصابه بالحيرة، رغم أن ابن سليمان لا يعلق على هذا الأمر، ويكتفي بالصمت. وعلى أي حال، فان بن سليمان يروي بأن خالد التقى في الكعبة بإنسان مقدس "متنكرا بهيئة رجل من العامة" وأن هذا الإنسان نصح خالد أن يبحث عن الإرشاد في الهند. وقال له إن "أشارة ستصلك من هناك"[١٠٠]. في الواقع، أن تقديم هذه الحادثة باعتبارها وقعت في الكعبة، إنما يراد منها، ربما، إضفاء طابع مقدس عليها. وبكلمات أخرى، فإن المعنى الذي تنطوي عليه تلك الحادثة هو أن الشيخ خالد استلهم الطريقة النقشبندية المجددية داخل أقدس مكان في الإسلام، في اللحظة نفسها التي كان الوهابيون فيها يفرضون

---

99 الحديقة الندية، ص ٣٠-٣٢.

100 نفس المصدر، ص ٣٢؛ المجد التالد، ص ٢٩.

مذهبهم على تلك المدينة. وسواء كانت تلك الحادثة حصلت فعلا، أو لا، فانه لأمر قليل الأهمية. إما ما هو مهم فيها فهو التأثير الذي يراد له أن تحدثه عند أتباع الخالدية.

وبعد أن أدى خالد فريضة الحج فانه عاد إلى السليمانية عن طريق دمشق واستأنف عمله كمعلم مدرسة. وبعد مرور ثلاث سنوات اجتاز المدينة رجل هندي مسلم يدعى ميرزا رحيم الله بك، وهو في طريقه من اسطنبول إلى الهند. وكان ميرزا رحيم الله واحدا من مريدي الشيخ الصوفي الهندي شاه غلام علي (أو الشيخ عبد الله دهلوي) والذي كان رئيس الزاوية النقشبندية المجددية في دلهي.

إن هناك درجة من التناقض بين رواية بن سليمان وبين رواية حيدري في *المجد التليد* فيما يتعلق بما حدث لاحقا. فالحيدري، الذي كتب كتابه بعد خمسين عاما تقريبا على وفاة الشيخ خالد، يزعم أن شاه غلام علي بعث ميرزا رحيم إلى خالد ليدعوه إلى الذهاب إلى الهند، وأن يبدأ بنفسه هناك الطريقة النقشبندية المجددية[101]. إن مثل هذا الزعم يعني أن خالد، رغم أنه كان ما يزال وقتذاك غير معروف ويعتبر مجرد عالم صغير، كان قد أصبح معروفا حتى في مناطق بعيدة مثل دلهي، وهو أمر عصي على التصديق. أما بن سليمان فانه يقدم الأمر بطريقة مختلفة. وربما كان الوصف الذي يقدمه، هو أقرب إلى الحقيقة. بن سليمان يرى بأن ميرزا رحيم أجتاز السليمانية، ولكن خالد هو الذي دعاه

---

[101] المصدر السابق، ص ٢٩.

أولا، واستعلم منه عن مرشد صوفي. وتبعا لذلك أخبره ميرزا رحيم حول شيخه في دلهي. وبعد أن التقاه خالد عدة مرات وتناقش معه طويلا، فأنه قرر أن يذهب بصحبته إلى الهند لكي يبدأ، عن طريق شاه غلام علي، في الطريقة النقشبندية مجددي[١٠٢].

لقد كان ذلك قرارا حاسما ونقطة تحول في حياة خالد. وفي ذاك الوقت ما كانت هناك طريقة أخرى في السليمانية وكردستان العراق، غير الطريقة القادرية التي ينتمي شيوخها إلى عائلة البرزنجي. وكان أولائك الشيوخ الذين يبحثون عن أرضاء حكام بابان، يتوارثون الطريقة من الأب إلى الأبن[١٠٣]. وظاهريا، فانهم لم يخلقوا خلفاء لهم خارج دائرة عائلتهم. ولهذا، فأن حقيقة أن يبحث خالد لأن يكون مبتدءا ومتدربا كمرشد صوفي وداخل طريقة أخرى، كان بحد ذاته تحديا للأنماط الموجودة داخل المجموعة التي كان يحيى في وسطها. وعلى أي حال، فانه في وقت من عام ١٨٠٩/١٢٢٤ غادر خالد السليمانية بصحبة ميرزا رحيم وسار مشيا على الأقدام عبر إيران وأفغانستان باتجاه الهند. ويبدو أن الرحلة إلى الهند استغرقت نحو عام[١٠٤].

---

102 الحديقة الندية، ص ٣٤؛ الحدائق الوردية، ص ٢٢١-٢٢٦.

103 Martin van Bruinessen, Agha, Sheikh and State: The Social and Political Structures of Kurdistan, London, 1992, p. 219.

(الاغا، الشيخ والدولة: البنى الاجتماعية والسياسية في كردستان)

104 الحديقة الندية، الصفحة ٣٦ ; الحديقة الوردية، الصفحة ٢٢٧.

يعتبر شاه غلام علي (١١٥٦/١٧٤٣-١٢٤٠/١٨٢٤) واحدا من المريدين البارزين لجان جانان[١٠٥]. وربما كان ابرز شيخ في عصره للطريقة النقشبندية --المجددية، ومع ذلك فليس هناك معلومات كثيرة متوفرة حوله. هناك نبذة مختصرة عنه في نزهة الخواطر لمؤلف هندي مسلم يدعى عبد الحي الحسني[١٠٦]، ونبذة أخرى في *الحديقة الوردية*[١٠٧] لعبد المجيد الخاني. كان شاه غلام قريبا جدا من جان جانان خلال سنواته الأخيرة، وعندما اغتيل هذا الأخير من قبل مسلم شيعي عام ١٧٨١، فإن شاه غلام أخذ موقعه كرئيس للخاناقاه في دلهي وظل في هذا الموقع لأكثر من أربعين عاما، أي حتى وفاته عام ١٨٢٤. وخلال هذه السنوات نجح غلام شاه في نشر الطريقة، طولا وعرضا، ليس داخل الهند فحسب، ولكن أيضا، على ما يبدو، في العديد من البلدان الإسلامية. لقد استطاع شاه غلام أن يجذب اهتمام مريدين "من أماكن بعيدة، من الروم (يعني الأراضي العثمانية التركية)، ومن الشام، والعراق، والحجاز، وخوراسان (!) و ماوراء النهر. وكما يقول خاني، ربما بشيء من المبالغة، فان شاه غلام استطاع أن يجذب مريدين "من الصين إلى المغرب"[١٠٨]. إن خاني والحسني

---

105 Athar Abbas Rizvi , A History of Sufism in India, 2 vol., New Delhi, 1983, II, 248.

(تاريخ الصوفية في الهند)

106 عبد الحي الحسني، نزهة الخواطر وبهجة المسامع والنواظر، سبع مجلدات، الطبعة الثانية، (حيدر آباد، ١٣٩٩/١٩٧٩، ص ٣٦٥-٣٦٧.

107 الحدائق الوردية، ص ٢٠٩-٢٢٣.

108 نفس المصدر، ص ٢١٠.

كلاهما يقدمان غلام شاه باعتباره الأمين على تعاليم الطريقة المجددية. وفي رأيهما، فان ما يميز شاه غلام هو تمسكه الشديد بالقرآن والسنة وتكريس نفسه للشريعة والعمل على تنفيذها نصا وروحا. وفوق كل شيء فأن إصراره على السير على هدى النبي في أفعاله وأعماله إنما تكشف أخلاصه لتعاليم السرهندي"[109]. ويصفه رزوي بـ "المدافع القوي عن التعاليم المجددية". ويعني بذلك الشيخ احمد السرهندي"[110]. وعلى أي حال، فان شاه غلام حذى حذو السرهندي في قضية أخرى هي، موقفه إزاء غير المسلمين وغير المؤمنين.

لقد كانت تلك سنوات وهن واضمحلال السلطنة المغولية في دلهي، وزمن التوسع المتنامي للقوة البريطانية في شبه القارة. ويبدو أن مثل هذه الظروف هي التي أثرت على موقفه إزاء التصرفات والأنماط الغربية، وربما إزاء غير المسلمين، أيضا. وقد دخل عليه في أحدى المرات مسلم هندي ذو مكانة اجتماعية رفيعة، وكان هذا الأخير يضع على رأسه "قبعة مسيحية"، فاستشاط شاه غلام غضبا، وحدثه بخشونة ثم أمره بالخروج من حضرته. وعندها ترك الرجل المكان ثم عاد بعد أن خلع قبعته"[111]. وفي مرة أخرى جاء إسماعيل المدني إلى خانقاه شاه غلام سعيا

---

[109] الحسني. الجزء السابع، ص ٣٦٦ ٣٦٧ ; الحديقة الوردية، ص ٢٠٩ و ٢١٢؛ زكي الكوثري، ارغام المريد، استنبول، ١٣٢٨، ص ٧٧-٧٨؛

Christian Troll, Sayyid Ahmad Khan, New Delhi, 1978, pp. 30-31.

[110] Rizvi, II, 248.

[111] الحدائق الوردية، ص ٢٢١.

منه لأن يصبح أحد مريدي الطريقة، وكان قد جلب معه بعض اللقي الآثارية للنبي لتعرض في المسجد الرئيسي في دلهي. فما كان من الشيخ إلا أن عبر عن امتعاضه، وهو يقول أن هناك "أشياء هرطقية" في المسجد، وعندما تم التدقيق فيها فأنه تم العثور في بعض منها على صور تعود إلى شخصيات سابقة، الأمر الذي دعا في النهاية إلى إزالتها"[112]. إن هذه الحوادث وأخرى مشابهة لها تكشف عن صرامة الشيخ في الحفاظ على القيم والتقاليد الإسلامية في مواجهة تغلغل القيم الغربية.

قضى الشيخ خالد نحو عام واحد في خاناقاه شاه غلام علي، حيث ألزم نفسه خلال هذه الفترة بتمرين مكثف على طقوس وممارسات الطريقة النقشبندية المجددية. وتبعا لذلك فأن شاه غلام انتقاه خليفة عنه ومنحه، وفقا لما يرى بن سليمان، "خلافة تامة"[113]. وبعد ذلك زوده بالتعاليم والإرشادات لنشر الطريقة في بلاده، وهي تعني، في الغالب الأعم، كردستان، لكن الحيدري يخصص فيقول "في كردستان وبغداد"[114]. ولكن خالد، كما سنرى لاحقا، استطاع نشر الطريقة ابعد من ذلك بكثير. وسوية مع نشر التعاليم والطقوس النقشبندية فإن الشيخ أدخله إلى أربع طرق أخرى تمارس في الهند هي تحديدا، القادرية، والسهروردية

---

112 المصدر السابق.

113 نفس المصدر، ص ٢٢٩؛ الحديقة الندية، ص ٢٨. ولكن الحيدري في المجد التاليد، الصفحة ٣٢ يضيف صفة مطلق وهي غير موجودة في الأعمال المبكرة.

114 الحديقة الندية، ص ٣٩؛ المجد التالد، ص ٢٣.

والكبراوية والجشتية، وهي طرق تعلمها كلها من أستاذه جاني جنان[١١٥]. ولكنه كان خليفة فقط للطريقة النقشبندية المجددية.

إن جميع المصادر المتوفرة عن شاه غلام علي تظهره كمرشد صوفي يتمتع بورع شديد، عاش حياة متواضعة، قانعا بقليل من الطعام وبملابس رثة، قاضيا أيامه بأداء الصلاة، وتمرين تلاميذه، وبالتعلم. وهذه الصورة يؤكدها سيد احمد خان، الذي كان والداه أعضاء في الخاناقاه، كما ينقل عنه الحسني[١١٦]. ولكن هذا كله كان جانبا واحدا من الصورة. فأحمد خان يضيف إليها قوله أن الخانقاه كانت تمتاز بنشاط شديد وكان يحضر إليها عدة مئات من الأشخاص، وهو أمر يوضح لماذا خطط شاه لتوسيعها[١١٧].

عاد الشيخ خالد إلى السليمانية عام ١٢٢٦/١٨١١. وكل متاعه الذي حمله معه من الهند، بالإضافة إلى التعاليم والطقوس النقشبندية –المجددية، كانت قضية مفتوحة. لقد اعتاد شيوخ الصوفية الإفصاح لمريديهم، وجها لوجه أو داخل حلقات مغلقة، عن تعليمات ينبغي لهم الأخذ بها. والانطباع الذي يتركه بن سليمان هو أن شاه غلام كان يضع أمالا كبيرة على خالد. وفي الواقع، فإن مهمته تمثل تأثير الإسلام الهندي داخل الأراضي العثمانية خلال القرن التاسع عشر.

---

115 الحدائق الوردية، ص ٢٢٩-٢٣٠.

116 الحسني، الجزء السابع، ص ٣٦٦؛ الحدائق الوردية، ص ٢٢١؛ Troll, p. 30.

117 الحدائق الوردية، ٢١٧.

وعلى أي حال، فان بن سليمان يزعم بأن الشيخ خالد استقبل استقبالا جيدا من قبل أعيان السليمانية"[118]. ولكن حقيقة مغادرة الشيخ خالد إلى بغداد بعد فترة قصيرة من إقامته في السليمانية، وبقاءه لمدة خمسة أشهر في ضريح الشيخ عبد القادر الكيلاني، وفقا لتعليمات من شيخه"[119] تظهر أنه كان قد لاقى صعوبات في السليمانية. وكما ذكرنا في السطور السابقة، فقد كان هناك شيخ قادري معروف في السليمانية ، وكانت فيها زاوية يديرها واحد من ابناء العائلة البرزنجية، هو الشيخ معروف النودهي (١٧٥٢-١٨٣٨)، والذي كان يعتبر شخصية دينية معروفة في المدينة، وعرف عنه دفاعه عن حكام بابان"[120]. وهنا، فأن ظهور طريقة جديدة يؤسسها شيخ شاب، ذو تعليم جيد، تتسم تعاليمه بنشاط، كما سنرى لاحقا، وتتعارض مع التصوف الذي تنطوي عليه الطريقة القادرية، ويتسم هو بشخصية ديناميكية وآسرة، فأن ذلك كله كان بمثابة تحدي للشيخ معروف ولسلطته الأخلاقية ولتأثيره داخل مدينة السليمانية.

عندما عاد الشيخ خالد من بغداد، فانه شرع في نشر الطريقة النقشبندية - المجددية، واتصل بالعديد من الأشخاص لحثهم على الدخول في الطريقة، خصوصا من أوساط الشباب والجيل المتعلم، داخل السليمانية

---

118 الحديقة الندية، ص ٣٩؛ الحدائق الوردية، ص ٢٣٠.

119 الحديقة الندية، ٣٩.

120 Halkawt Hakim, "Mawlana Khalid et les Pouvoirs", in Marc Baborieau et al, Naqshbandis, pp. 363-364.

وبلدات أخرى في المنطقة[121]. والعديد من هؤلاء المريدين الذين تمرنوا على يديه سيصبحون خلفاءا له. ومن بين أتباعه نجد حتى أعضاء من عائلة البرزنجي[122]. وكان أحد خلفائه هو، عثمان طويلة (الشيخ عثمان سراج الدين النقشبندي)، وهو شاب من قرية طويلة شرق السليمانية، بالإضافة إلى أشخاص آخرين. وعندما زار المقيم البريطاني في بغداد، كلوديس ريج، مدينة السليمانية عام ١٨٢٠ فإنه دهش للشعبية التي كان يتمتع بها الشيخ خالد ومن عدد أتباعه[123].

ظهر خلاف كبير شمل علماء عديدين من بغداد والموصل، وفي مرحلة معينة تدخل في هذا الخلاف الحاكم العام في بغداد وحكام بابان. لقد أثار الشيخ معروف، وهو شيخ محلي اكتسب تعليمه وتمرينه في منطقة شهرزور[124]، أدعاءات جادة ضد خالد. وحقيقة أن خالد درب خلفاء وأرسلهم إلى مناطق مختلفة لنشر الطريقة، كان هذا يعد أمرا جديدا

---

121 عباس العزاوي، "مولانا خالد النقشبندي"، مجلة المجمع العلمي الكردي، المجلد ١، (بغداد،١٩٧٤)، الصفحات ٦٩٦ ٧٢٧. انظر إلى الصفحة ٧٠٢.

122 عباس العزاوي، "مولانا خالد النقشبندي"، مجلة المجمع العلمي الكردي، المجلد ١، (بغداد، ١٩٧٣)، ص ٦٩٦ ٧٢٧. انظر إلى الصفحة ٢٠٤؛ الحديقة الندية، ص ٤٧ و ٦٩. أقدم جزيل شكري للبرفسور ميشيل شودكيفيكس Michel Chodkiewicz من باريس الذي غمرني بلطفه وزودني بنسخ من مقالات العزاوي التي استشهدت بها.

123 Claudius Rich, Narrative of a Residence in Koordistan, 2 vol. London, 1836, vol. I p. 140; H. Hakim, p. 362.

124 حول الشيخ معروف أنظر: محمد الخال، الشيخ معروف النودهي، بغداد، ١٩٦١، ص ٥١ و ٦٠.

بالنسبة للشيخ معروف. وقد فسر الشيخ معروف ما قام به خالد بانه بحث عن " الشهرة والقيادة"[125]. وأكثر من هذا فان الشيخ معروف اتهم خالد بالهرطقة وبانه يطمح "للسيطرة على الأرض"[126]. وفي الواقع فأن خالد كان قد اتهم من قبل علماء في السليمانية، في رسالة بعثوا بها إلى عالم كردي رفيع الشأن أسمه يحيى المزوري، بأنه ينشر الكفر على الأرض. وبسبب هذه الاتهامات فقد أصبح من الصعب على خالد البقاء في مدينة السليمانية. ونتيجة لذلك فأنه غادر المدينة من جديد وأقام في بغداد (١٢٢٨/١٨١٣)[127]. وليس من المهم، هنا، أن نشرح أسباب ذاك الخلاف. وكلما نريد قوله هو أن الاتهام الأول ضد خالد كان، ربما، بسبب النقص في معرفة تعاليم الطريقة النقشبندية–المجددية. إما فيما يتعلق بالاتهام الثاني، فأننا سنشير إلى أسبابه في الصفحات التالية.

لقد وجد خالد في بغداد أجواءا أكثر تعاطفا. وخلال إقامته هناك فان الشيخ خالد وجد رعاية خاصة من عائلة الحيدري، وهي عائلة من أصول كردية كان عميدها أسعد صدر الدين يشتغل كمفتي حنفي. وقد أصبح عبيدالله، وهو النجل الأكبر للمفتي، أول خليفة من خلفاء خالد في بغداد. ووفقا لما يقوله نسيبه إبراهيم فصيح الحيدري فأنه بمبادرة من عائلة الحيدري ووجهاء آخرين في مدينة بغداد، وبمساعدة من الحاكم العام سعيد باشا، فإنه تم ترميم المدرسة الإحسائية، وكانت واحدة من المدارس

---

[125] الحديقة الندية، ص ١١٥-١١٦.

[126] الحدائق الوردية، ص ٢٢١؛ العزاوي، " مولانا خالد"، ص ٧١٠.

[127] المجد التالد، ص ٤١؛ H. Hakim, p. 365 ; van Bruinessen, pp. 224

المتروكة، وتحويلها إلى زاوية له (١٢٣٠/١٨١٥)[128]. وكان أحد مريديه وهو ملا رسول قد خصص الكثير من املاكه لحسابه[129]. لقد كانت تلك أول زاوية للشيخ خالد والتي أصبحت تعرف فيما بعد بالتكية الخالدية. وكانت تلك التكية تتألف من مسكن للشيخ وعائلته، وقاعة للقاءات ومسجد وغرف صغيرة للمريدين والطلاب. وتبعا لذلك شرع خالد وبدون هوادة في نشر تعاليم الطريقة وتمرين أتباعه. وفي الحقيقة فإنه بعد الممارسة العملية داخل خانقاه شاه غلام علي في دلهي فان زاوية خالد استخدمت كمكان لنشر الطريقة وكملجأ وفي نفس الوقت كمكان للتعليم. وفي حقيقة الأمر فان صراع خالد مع الشيخ معروف، ونأيه عن السليمانية، تحولا رحمة له، كما سنرى لاحقا.

٢ ظهور الفرع الخالدي

لقد ساهم انتشار الطريقة النقشبندية المجددية في بغداد والمنطقة الكردية على يد الشيخ خالد في إحياء الصوفية هناك. إن الحكام المسيطرين في المدينة منذ سليمان باشا الأكبر (١٧٧٩-١٨٠٢) كانوا يركزون اهتمامهم، كما يبدو، على إنشاء المساجد والمدارس أكثر من تركيزهم على دعم الزاوايا الصوفية أو شيوخها[130]. ونتيجة لذلك فأن نشاط الطريقتين

---

128 المجد التالد، ص ٣٤-٣٥.

129 ابراهيم الدروبي، البغداديون أخبارهم ومجالسهم، بغداد،١٩٥٨، ص ٣٢٤.

130 حول سياسة المماليك في العراق أنظر : ثابت (اسم مستعار)، Bagdatta Kölemen Humumetinin Teşkilile Inqiradina Dair Risaledir, Istanbul, 1292.

المحليتين، وتحديدا القادرية والرفاعية، كان يشهد انحسارا، خصوصا خلال العقود الأولى من القرن التاسع عشر. ولكن الشيخ خالد أحيا الاهتمام بالصوفية من جديد. والحقيقة إن الشيخ خالد استطاع أن يحول زاويته التي كانت ما تزال حديثة العهد، إلى مركز يفور بالنشاط من أجل نشر الطريقة، سوية مع دراسة المواضيع الإسلامية. وبالضد من نوعية مريديه في السليمانية الذين كانوا ينتمون في غالبيتهم إلى خلفية شبه رعوية، فأن مريديه في بغداد كانوا جميعا من بين العلماء وعناصر حضرية أخرى. وقد أصبح العديد من العلماء في المدينة، خصوصا من المنحدرين من أصول كردية، من مريده واتباعه[١٣١]. وفي هذه النقطة كان الشيخ خالد على خط تقاليد المجددية في نشر الطريقة في أوساط الطبقات العليا والمتعلمة. ويقال حتى عبد العزيز النقيب القائم على الضريح القادري في المدينة أصبح واحدا من مريديه[١٣٢]. ويبدو، تبعا لذلك، أن النجاح الذي صادفه الشيخ خالد في بغداد شجعه على تأسيس

الاسم الحقيقي للمؤلف هو، سليمان فائق. أنظر: عماد عبدالسلام رؤوف، التأريخ والمؤرخون العراقيون في العصر العثماني، بغداد، ١٩٨٣، ص ٥٧-٥٨ و ٢٣٨-٢٣٩؛ انظر أيضا إلى : عباس العزاوي، تاريخ العراق بين احتلا لين، الجزء السادس، بغداد، ١٣٧٢/١٩٥٤.

131 العزاوي، "خلفاء مولانا خالد"، مجلة المجمع العلمي الكردي، بغداد، ١٩٧٤، المجلد ٢، ص ١٨٢؛ الحديقة الندية، ص ٦٩-٧٠.

132 اسعد صاحب زادة، بغية الواجد في حضرة مولانا خالد، دمشق، ١٣٣٤. سنشير اليه فيما بعد تحت عنوان بغية الواجد.

فرع يحمل اسمه. ويقول بن سليمان في رسالته بأنه "أصبح من المتفق عليه لدى الأخوان أن الطريقة الخالدية سميت اشتقاقا من اسمه"[133].

بعد هذا النجاح الذي لاقاه خالد في بغداد فان موقف الحاكم البابانى الجديد محمد باشا وكذلك الشيخ معروف تغيرا اتجاهه. وتزعم المصادر الخالدية بان معروف أرسل مبعوثين الى بغداد ليقوما بالوساطة بينه وبين خالد. وقد تكللت مهمتهما بالنجاح حيث قام خالد بإرسال رسالة صلح إلى الشيخ معروف قال له فيها أنه يصفح عنه لكل ما قام به"[134]. وبعد ذلك بنى محمد باشا زاوية في السليمانية للشيخ خالد "لكي تصبح مركزا للتعليم ومكانا لنشر الطريقة" وخصص معونات للطلبة والمريدين، وخصص أوقاف داخل المدينة وجوارها على حسابه الخاص"[135]. وبعد ذلك عاد الشيخ خالد إلى السليمانية مع عدد من مرديه وأتباعه وأقام في زاويته الثانية، المبنية حديثا.

٢ تعاليم الفرع الخالدي

بعد ان تحدثنا عن كيفية تأسيس الفرع وعن الاعتراف الذي حصل عليه خالد من قبل السلطات المحلية في بغداد والسليمانية، فأننا سنناقش آراءه وتعاليمه. وسنقوم بمراجعة مختصرة أولا لبعض من تعاليم الشيخ

---

133 الحديقة الندية، ص ١٦.

134 نسخة من الرسالة في بغية الوجد، ص ٢٠٧؛ انظر ايضا: الحديقة الوردية، ص ٢٣١.

135 الحديقة الندية، ص ٤١؛ الحدائق الوردية، ص ٢٣٤.

احمد السرهندي الذي يعتبر مؤسس الفرع المجددي للنقشبندية، لكي نرى إلى أي درجة أثرت تلك التعاليم على الشيخ خالد.

سرهندي هو مفكر ديني ترك وراءه كتابات عديدة، أهمها مجموعة من ٥٣٤ رسالة في ثلاثة مجلدات. إما الشيخ خالد فهو، بالأحرى مرشد صوفي يمتاز بقدرة تنظيمية، وحضور آمر، أكثر من كونه مفكر ديني. ولهذا، فانه بالإمكان معرفة أفكاره من خلال مجموعة من ١٠٦ رسالة تم نشرها من قبل بن أخيه اسعد صاحب[١٣٦]. جميع هذه الرسائل كتبت بالعربية وأرسلت إلى خلفائه وأتباعه. وما خلا رسالتين، فإنها جميعا تتعلق بقضايا تخص الطريقة. (فيما يخص رسائله بالفارسية فأننا لا يستخدمها في بحثنا هذا، وهي موجودة على شكل مخطوطات Ms. no. AY728 في مكتبة جامعة اسطنبول، fols.53-192. In fols. 1-52 of the same ms وهناك خمسون رسالة باللغة العربية، نشر معظمها في المجموعة).

هناك ثلاث أفكار تتكرر في مجموعة رسائل السرهندي، يمكننا العثور عليها في رسائل الشيخ خالد، وهي ترينا أن وجهات نظره الأساسية تجد لها جذورا في تعاليم السرهندي. الفكرة الأولى هي الدعوة إلى تصحيح الاعتقاد وفقا لأراء علماء السنة[١٣٧]. والفكرة الثانية تتعلق بواجب الحكام في دعم الشريعة والسهر على ضمان تفوقها وسط المجتمع والدولة[١٣٨]. إما

---

136 انظر الهامش رقم ٤٢.

137 احمد سرهندي، مكتوبات، ترجمة عربية لمحمد مراد القزويني، الجزء الأول، الرسائل ٧٥، ٩١، ٩٤، ص ٨٧، ٩٤، ٩٩. سنشير إليها فيما بعد تحت عنوان مكتوبات.

138 نفس المصدر، الرسائل ٤٧، ٨١، ١٦٥، ١٩٥، ص ٦٣، ٩٤، ١٤٦ و ١٦٦.

الفكـرة الثالثـة فهـي التطبيـق الـصارم لقواعـد الـشريعة، بالنـسبة لغـير المسلمين"[139].

إن من معتقدات خالد هـو أن الأمـة سـارت في طريـق الـضلال، وينبغـي إرجاعها إلى الطريق القويم. ونتيجة لهذا الاعتقاد فـان خالـد كـان، خـلال رسائله، يحث خلفاءه على "تصحيح الاعتقاد، طبقا لمبادئ أهل السنة"[140]. وقد طالب خالد، بالإضافة لـذلك، بإحيـاء الـسنة. وثالثـا، فـأن خالـد كـان يطالب، باستمرار، خلفاءه وأتباعه بترويج الشريعة. ولهـذا، فانـه كتـب إلى مبعوثه في دمشق بأن عليه أن يشغل نفسه بإحياء السنة المجيدة وتنقيتها من البدعة"[141]. وإلى خليفته في ملاتية كتب له قائلا إن عليه أن يعمل على "نشر السنة المجيدة دون انقطاع""[142]. وإلى خليفتـه في المدينـة كتـب خالـد يقول أن الطريقة النقشبندية تتضمن "الإمـساك قويـا بالـشريعة وإحيـاء السنة وتجنب البدع السيئة (وأضـاف قـائلا) أن الـسبل الى الله موصـدة مـا خـلا لأولئـك الـذين يقتفـون خطـوات الـنبي""[143]. في الحقيقـة، أن إقتفـاء خطوات النبي هي دعوة مركزية في تعاليم النقشبندية. وبهـذه الطريقـة فإنهم جعلوا من الفترة المبكرة للإسلام بمثابة مثال ينبغي أن يعتـدي بـه المسلمون السنة. كتـب الـسرهندي يقـول ان طريـق النقـشبندية "يتطـابق

---

139 نفس المصدر، المجلد ١، الرسائل ١٦٥، ص ١٤٥ ١٤٦، الرسالة، ص ١٦٥.

140 بغية الواجد، ص ١٥٩ ١٦٠.

141 نفس المصدر، ص ٢٦٧.

142 نفس المصدر، ص ١٣٢.

143 نفس المصدر، ص ٨١.

بشكل كامل مع الطريق الذي اختطه الصحابة، وهم في منزلة واحدة"[144].
وبهذا المعنى أعلن خالد بأن معتقده "هو بالضبط معتقد السلف وأن طريقته هي الصديقية (أي، نسبة إلى الخليفة الأول أبو بكر الصديق) التي هي نفسها طريقة الصحابة والتابعين"[145].و ..

إن دعوته للتمسك الكامل بالشريعة تعتبر، أيضا، أحد المبادئ الأساسية في الفكر النقشبندي. ولهذا، تبعا للسرهندي، فان " الناس يوم الحساب يسألون عن تمسكهم بالشريعة، وليس عن التصوف"[146]. وكما يرى فريدمان، فأنه لم يكن مهتما بالأمر الشرعي للشريعة، ولكن "بدمجها في النظرة الصوفية الشاملة للعالم"[147]. الشريعة بالنسبة إليه، يقول الأنصاري، "تشمل كل فضائل الدنيا والآخرة"[148]. ومن ناحية ثانية، فان الشيخ خالد، وبالرغم من كونه أحد أتباع أراء السرهندي، فإنه يركز على الدور الذي ينبغي أن تلعبه الشريعة على صعيد المجتمع والدولة، وهو أمر يذكرنا بالطريقة التي كان يتعامل بها الشيخ عبيدالله أحرار"[149].

---

144 Y.Friedmann, Shaykh Ahmad Sirhindi: an Outline of his Thougt and a study of his Image in the Eyes of Posterity, Montreal, 1971, p. 68.

145 بغية الواجد، ص ٩٦.

146 مكتوبات، الجزء الاول، الرسالة ٤٨، Friedmann, p. 41

147 نفس المصدر. ص ٤٥.

148 محمد عبد الحق الأنصاري، الصوفية والشريعة: دراسة لجهود شيخ احمد سرهندي لإصلاح الصوفية، لندن، ١٩٨٦، ص ٧١.

149 Algar, "A Brief History", p .30.

وبمعنى أخر، فإنه ليس من واجب المؤمن وحده اتباع قواعد الشريعة في الحياة اليومية ولكن، أيضا، من واجب الحكام المسلمين الاقتداء بهذه القواعد والاسترشاد بها في القضايا التي تخص حكوماتهم. وبهذا المعنى ، نجد الشيخ خالد يكتب إلى داوود باشا، الحاكم العام لبغداد (١٨١٧ ١٨٣١) قائلا "أن أطاعة أوامر الوزراء المسلمين هو أمر إجباري شرط أن لا تتعارض هذه الأوامر مع الشريعة"[١٥٠]. وبطريقة مشابهة، كتب الشيخ خالد إلى عبدالله باشا الحاكم العام لعكرا (١٨١٩-١٨٣٢)، وكان قد التمس من الشيخ خالد أن يدعو له في صلاته بأنه "سيدعو له (أي للباشا) ما دام يظل ملتزما بالشريعة"[١٥١]. وبعد السرهندي، كتب، مضيفا، في رسالة أخرى كتبها إلى داوود باشا بأن "استقامة الملوك هي استقامة الرعية، وفسادهم هو فساد الرعية كلها"[١٥٢]، ويعني أن الحاكم المستقيم هو من يطبق الشريعة.

ولكن الدعوة إلى التمسك الكامل بالشريعة تحمل معها، ضمنيا، طلبا لتطبيق الشريعة على مستويين. المستوى الأول يتضمن تطبيق القانون داخل المجتمع وداخل الدولة، وهو أمر يعني الدعوة إلى حماية الرعية بوجه الحكومة المتعسفة، مثلما ترى رسالة غلام شاه[١٥٣]. والمستوى الثاني

---

150 بغية الواجد، ص ١٠٩.

151 نفس المصدر، ص ٢٤٥.

152 نفس المصدر، ص ١٨٨ و ٢٤٥؛ الحدائق الوردية، ص ٢٥٥؛ مكتوبات، ج ١، الرسالة ٤٧، ص ٦٣.

153 انظر إلى مقالتنا:

يتضمن تطبيق القوانين المالية على غير المسلمين. وهذه النقطة الأخيرة كانت واحدة من الأفكار المركزية في رسائل السرهندي إلى بعض الموظفين في البلاط المغولي في بداية القرن السابع عشر. فقد كتب السرهندي يقول "إن من الضروري أن يفعل المرء كل ما في طاقته لتطبيق قواعد الشريعة، وان يكون معاديا إزاء غير المؤمنين الذين هم أعداء الله ورسوله"[154]. وعندما يتحدث السرهندي في رسالته عن غير المؤمنين فإنما كان يعني الهندوس الذين كان نفوذهم وقتذاك يشهد تناميا، فيما يتعلق بالسلطة المالية والاجتماعية، على حساب المسلمين. وكان السرهندي يطلب من أصدقاءه وأتباعه محاربة هذه الظاهرة، وضمان تفوق المسلمين[155].

وفيما يخص الشيخ خالد، فرغم انه عاش في زمن وفي مكان مختلفين، إلا انه اتخذ موقفا صارما إزاء غير المسلمين وإزاء الشيعة الذين أصبح وجودهم ظاهرا خلال المرحلة الأخيرة من مهمته. وفي رسالة كتبها الشيخ خالد لأحد أتباعه يدعى إبراهيم اسطنبولي الذي سمح له بقراءة ختم الخواجكان، وهي صلاة تتبع حلقة الذكر في الممارسة الخالدية، طلب منه أن يختم الصلاة بالقول، أدعو من الله أن يهلك اليهود، والمسيحيين، وعبدة

"The Islamic Roots of the Gülhane Rescript", in Die Welt des Islams, vol. 34, 1994, pp. 173-203.

154 مكتوبات، ج ١، الرسالة ١٦٥، ص ١٤٥-١٤٦، الرسالة ١٩٣، ص ١٦٥، الرسالة ٨١، ص ٩٤.

155 نفس المصدر، ج ١، الرسالة ٣٣، ص ٤٧.

النار، والشيعة الفرس"[156]. وفي رسالة إلى أتباعه في ديار بكر كتب فيها يأمرهم، بعد المضي قدما بالتمسك بالشريعة المجيدة وتجنب البدع، بان عليهم أن "يصلوا من أجل نصر المسلمين واندحار المسيحيين والفرس"[157]. وفضلا عن ذلك، فان خالد ختم رسالته عن الرابطة بتوجيه أتباعه أن "يصلوا من أجل بقاء الدولة العثمانية التي هي محور الإسلام وان يدعو لنصرتها على أعداء الدين، المسيحيين الملعونين والفرس الأنجاس"[158].

إن رسالة خالد هذه كان قد كتبها لأتباعه في اسطنبول بمناسبة صراعه مع مبعوثه هناك، وهو عبد الله سوسي، نحو أواسط الثمانينيات من القرن التاسع عشر ١٨٢٠، أثر محاولة هذا الأخير الاستئثار بالمريدين وربطهم معه[159]. وفي ذاك الوقت كانت الثورة اليونانية في أوجها. وكانت تلك الثورة ينظر إليها باعتبارها خيانة قام بها اليونانيون ضد العثمانيين بعد قرون من التعاون والعيش المشترك. وقد أدت تلك الثورة إلى زيادة العداء إزاء اليونانيين في أرجاء الأراضي العثمانية. ويبدو أن أتباع الطريقة النقشبندية المجددية والخالدية استغلوا هذه الفرصة لحث

---

[156] من رسالة إلى احد مريديه في استانبول، إبراهيم اصتنبولي في AY724, FOL. 52a. نفس الرسالة إلى نفس العنوان نشرها اسعد صاحب في بغية الواجد، ولكن الحكم الذي تم الاستشهاد به هنا تم حذفه، كما يبدو، من قبل الناشر. وهناك صلاة مشابهة تماما تكررت بالكامل في مجموعة الرسائل الخالدية AY22404.

[157] AY 728, fol.19b. at Istanbul University Library.

[158] نفس المصدر، المصدر السابق fol. 7a .، الحدائق الوردية، ص ٢٩٧.

[159] بغية الواجد، ص ٧٢-٧٩؛ وانظر الى مقالتي :
"Khalwa and Râbita in the Khâlidi Suborder", in M. Gaborieux et al. Naqshbandis, pp. 289-302.

جماعة المسلمين، ليس في استنانبول فقط، بأن يلزموا أنفسهم أكثر مما مضى بممارسة واجباتهم الدينية. بالإضافة لذلك، فأنه تم استغلال تلك الفرصة من أجل حشد الرأي العام المسلم وراء السلطان، كما سنرى في السطور القادمة"[١٦٠].

ولكن على ضوء حقيقة أن دعوات كهذه وجدت لها صدى عند الطريقة النقشبندية المجددية، وخصوصا عند الطرق الخالدية، وليس عند أي طريقة عثمانية، إنما يكشف بطريقة لا لبس فيها، تأثير تعاليم السرهندي في هذه القضية. بالإضافة لذلك، علينا أن نأخذ بنظر الاعتبار التأثيرات التي تشربها خالد في خانقاه معلمه في نيودلهي، شاه غلام علي. والشيء نفسه يقال فيما يخص موقف خالد إزاء الشيعة الذي كان لهم تأثير في إلغاء الطريقة البكتاشية في اسطنبول عام١٨٢٦"[١٦١]. وفي الحقيقة، وبالضد من الطرق الأخرى التي كانت كلها بعيدة عن السياسة، فان هذه الوقفة جعلت الخالدية تتميز بكونها الفرع الأكثر نشاطا، وحتى نضاليا. إن صفات كهذه عبرت عن نفسها في مناسبات عديدة على امتداد القرن التاسع عشر، في كل مكان وصلت إليه الطريقة الخالدية.

---

[160] انظر الدراسة الثالثة في كتابنا : Studies On Islam and the Ottoman Empire in the 19th Century, Istanbul, 2001.

[161] نفس المصدر، الدراسة الرابعة: "The Naqshbandi-Mujaddidi and the Baktashi Orders in 1826"

وبالرغم من إشارات التعصب هذه، فان هناك جوانب ايجابية في تعاليم الطريقة الخالدية. في الحقيقة إن تعاليم الشيخ خالد حملت معها دعوة لأن يتصرف المؤمن المسلم وعموم المسلمين بسلوك فاضل. ولهذا، فاننا نجد في رسائله إلى خلفائه وأتباعه حضا على الفضائل الأخلاقية والدينية، وهو أمر تتشارك فيه، أيضا، جميع الطرق. إن خالد هو الذي روج للحديث "حب هذه الدنيا هو قمة الآثام"[162]. وكان خالد قد دعا راغب باشا، مريده في اسطنبول أن "يكون حذرا في عدم اشغال نفسه بالقضايا الدنيوية"[163]. وإلى خليفته كوزني كتب خالد يقول بان عليه أن يكون "كريما، متسامحا، متجنبا للنزاع، وبعيدا عن الطمع. وأضاف ما من طريق للنجاة إلا بالصدق"[164]. وإلى خليفته اغريبوزي في ازمير كتب خالد يقول بان عليه أن "يكون راضيا وأن لا يشغل نفسه بالرغبات والأمور الجسدية"[165]. وفي الحقيقة فان خالد ما كان يمل من إعادة الفكرة التالية: "إن دنيانا هذه عابرة بعد أن أزالت السنة خيلاء هذه الدنيا"[166]. أو "لا تغرنك هذه الدنيا فإنها عش الشيطان"[167]. ولكن "كن ورعا وأطع الله ولا تعصي أوامره وتزود بالأعمال الحسنة ليوم القيامة"[168]. إن هذه المواعظ

---

162 بغية الواجد، ص ١١٩.

163 نفس المصدر، ص ١٩٢.

164 نفس المصدر، ص ١٥٩.

165 نفس المصدر، ص ١٦٠.

166 نفس المصدر، ص ٢٥١.

167 نفس المصدر، ص ١٤٤.

168 نفس المصدر، ص ٢٨٢.

وأخرى مماثلة لها ترينا اهتمام الشيخ خالد بأن يتمسك المؤمنون المسلمون بالفضيلة وإتباع الطريق القويم.

ولكن تعاليم الشيخ خالد لا تهدف إلى نجاة المؤمن الفرد فقط، وإنما نجاة جموع المسلمين ككل. فالمواعظ المذكورة أعلاه، سوية مع حضه على إتباع الشريعة والتمسك بحياة على هدى تعاليم الإسلام السني الأرثودوكسي، إنما هي دعوة من خالد لمجموع المسلمين السنة وهي تهدف بشكل واضح إلى انبعاث هذه الجماعة. وهدف كهذا يعد تأكيدا مهمة خالد الإحيائية.

٤. الشيخ خالد والسلطات المحلية

هناك ثلاثة عوامل ساهمت في تحديد موقف السلطات المحلية في كردستان وبغداد إزاء الشيخ خالد: تعاليمه، نجاحه في حشد عدد كبير من الأتباع، وأخيرا، استقلاليته عن تلك السلطات. لقد استطاع خالد، كما أسلفنا في الصفحات السابقة، أن يجذب إليها الجيل الشاب بشكل رئيسي داخل المدن والبلدات الكردية، الذين كانوا قد اكتسبوا تربية أساسية في التعليم الإسلامي داخل مدارس شيدها حكام أكراد في مقاطعاتهم[١٦٩]. إن أولائك الشباب كانوا يمثلون فئة جديدة ناهضة بين الأكراد، وعلى بعد من التشكيل العشائري. وخلال فترة قصيرة استطاع الشيخ خالد أن يؤسس شبكة من الخلفاء والأتباع في جميع المناطق الكردية الموالية له شخصيا، باعتباره مرشد صوفي بارز. ورغم أن ذلك كان انجازا له يستحق

---

169 الخال، ص ١١، ١٤، ١٥ و ٣٤.

الإطراء، إلا انه كان في الوقت نفسه، أمرا جديدا على المناطق الكردية، وأثار ضده الادعاءات، كما ذكرنا سابقا، والتي تمثلت باتهامه "بالبحث عن الطموح والشهرة والقيادة"[170]، أو "إنه يريد أن يجعل من نفسه سيدا دينيا ودنيويا للبلاد" كما ورد في كلمات القنصل البريطاني كلوديوس ريج، الذي كان قد قام بزيارة طويلة إلى الحاكم البابانى في السليمانية عام ١٨٢٠"[171]. ثانيا، كان شيوخ القبائل والحكام في المناطق الجبلية، على العموم، يطيعون قوانين محلية متعارف عليها ويحكمون بطريقة تعسفية. ولهذا، فان تعاليم خالد، وخصوصا دعوته لتحكيم قوانين الشريعة، لا بد أنها قوبلت من قبلهم بعدم ارتياح، لأنها أنموذج سيضع حدودا لقوتهم التي يتمتعون بها. ومن جانب آخر، فان الشيخ خالد نجح في تجنب الوقوع تحت حماية أي حاكم، وبهذا تجنب الاعتماد على السلطات وظل بعيدا عن سيطرتها، وهو أمر زاد من حال عدم الارتياح، فيما يتعلق بهذه الحركة الجديدة. والحقيقة أن الحكام بشكل عام كانوا ينظرون بريبة إلى الطرق الصوفية، عندما لا ينجحون في إخضاع تلك الطرق لسيطرتهم. ويروى عن أمير محمد من راوندوز (توفي سنة ١٨٣٤) وكان معاصرا للشيخ خالد، قوله "أريد من الناس أن يقضوا وقتهم بالتعلم، ولست بحاجة إلى طريقة" وهو يعني انه يفضل العلماء على شيوخ الصوفية وأتباعهم"[172]. والحقيقة هي أن العلماء على العموم كانوا يعتمدون على السلطات في معيشتهم كموظفين في المساجد، والمدارس، أو داخل النظام القانوني. إما

---

170 نفس المصدر، ص ٤١؛ الحديقة الندية، ص ١١٦.

171 C. Rich, pp.320-221.

172 المجد التالد، ص ٦٤.

شيوخ الصوفية فإنهم كانوا يستمدون كثيرا من سلطتهم الأخلاقية عن طريق تماسهم المباشر مع المؤمنين المسلمين ومن طاعة أتباعهم لهم. بالإضافة لذلك فأن الشيخ خالد كان تحت نفوذه العديد من الأتباع الذين كانوا يقدرونه تقديرا عاليا، حتى أنهم كانوا يرفعونه إلى مرتبة القديس، وفقا لما يقوله ريج[١٧٣]. وبما أن الحال كذلك، فأنه ليس من المستغرب أن ينظر إلى خالد بشعور من عدم الارتياح من قبل الحكام الأكراد وشيوخ القبائل هناك.

وبكلمات أخرى، فان هناك تناقضا أساسيا بين ما نذر خالد نفسه لتحقيقه وبين البيئة السياسية للمناطق الكردية. ولهذا، فبعد أن ظل خالد في السليمانية حوالي ثلاث سنوات، لقي خلالها، كما يقول ريج، معاملة حسنة من قبل حاكم باباني هو محمود باشا، فانه، وعلى حين غرة، شد رحاله متوجها إلى بغداد (اكتوبر ١٨٢٠)، ويبدو أنه أقدم على ذلك بدون إذن مغادرة من باشا[١٧٤]. ولم يعد خالد إلى السليمانية بعد ذلك مطلقا. لقد كانت مغادرته تلك بمثابة أشارة إلى عدم قدرته على توطين نفسه مع النظام السياسي الاجتماعي القائم في كردستان.

وحتى في بغداد فان خالد وجد من الصعوبة توطين نفسه مع النظام القائم. ولم يستمر بقاؤه في بغداد سوى أقل من سنتين كان خلالهما يقيم في زاويته (التكية النقشبندية). ووفقا للمصادر الخالدية

---

173 C. Rich, pp.140-141.

العزاوي، "خلفاء مولانا"، ص ٧٠٢-٧١٩.

174 C. Rich, pp.320-221.

الخال، ص ٤٢.

فقد كان الكثير من الاتباع يتوافدون لزيارته أو يسألونه أن يدخلهم إلى طريقته. لكن يبدو أن بغداد هذه المرة لم تكن مضيافة له كما كانت سابقا[١٧٥]. وبعد فترة قصيرة من بقاءه أرسل خالد أحد خلفائه الثقاة هو عبد الرحمن العقري إلى دمشق ليستطلع فيما إذا كان بمقدوره الذهاب إلى هناك. وبعد مدة وجيزة أرسل خليفة آخر هو احمد الخطيب الاربيلي ليهيأ أمامه الأرضية لقدومه إلى دمشق. وأخذا بوصايا هذا الأخير. غادر الشيخ خالد بغداد متوجها إلى دمشق في نهاية صيف عام ١٨٢٢[١٧٦]، مصحوبا بعدد من خلفائه المقربين. ورغم حقيقة كون هذه السفرة كان مخططا لها منذ زمن، فانه لا يوجد دليل، مرة أخرى، على أن الشيخ خالد استأذن الحاكم داوود باشا قبل مغادرته إلى دمشق.

إن الأدب الخالدي يظل صامتا فيما يتعلق بالسبب الذي جعل الشيخ خالد يترك بغداد. ولكن يوجد سببان مترابطان وراء هجرة خالد من بغداد. السبب الأول هو، موقف الحاكم العام في بغداد داوود باشا إزاء الصوفية. وكما أخبرنا مؤرخ عراقي هو سليمان فائق الذي كان والده كتخدا عند داوود باشا، إن هذا الأخير كان قد تعلم في العلوم الإسلامية، ولهذا فانه كان يميل إلى تفضيلها ولم يكن لديه "ميل للطرق

---

175 المجد التالد، ص ٣٩.

176 حدث هذا في عام ١٨٢٢ وليس عام ١٨٢٣ كما يقال غالبا (كما في مقالتنا في رقم ١، القسم الثاني). أنظر رسالة خالد إلى وكيل في بغداد لم يذكر اسمه في بغية الواجد، ص ٢٥٠؛ وانظر أيضا: العزاوي، "خلفاء مولانا"، ص ٧٠٢؛ H. Hakim, p. 368.

الصوفية"[١٧٧]، وهو أمر يذكرنا بموقف أمير راوندوز نحو الصوفيين، كما أشرنا سابقا. ولهذا فان داوود باشا ظل يدعم خلال الأربعة عشر عام التي قضاها حاكما في بغداد، التعليم الإسلامي وشيد المساجد والمدارس وخصص الأموال لصيانتها[١٧٨]، ولكنه لم يقم بأي دعم لشيوخ الصوفية ولزواياهم. وبدون شك فأن الشيخ خالد كان على معرفة بموقف داوود باشا، ويبدو أن خالد لم يقدم أي طلب للمساعدة من داوود باشا. وعندما غادر إلى دمشق فانه كان مدينا لبعض التجار ومانحي القروض ما قيمته ثلاثون ألف روبية ذهبية. ويبدو انه غادر بغداد دون أن يتمكن من وفاء ديونه. وقد قام داوود باشا بإيفاء تلك الديون من الميزانية العامة[١٧٩]، وهو أمر لاقى عرفانا من خالد من خلال رسالة بعث بها إلى داوود باشا : انني سأصلي "أداء لجزاء ما لكم من الإنعام"[١٨٠].

إما السبب الثاني لهجرة الشيخ خالد من بغداد فهو رغبته في نشر الطريقة في مناطق أخرى من الأراضي العثمانية. وكانت بغداد لا توفر له إلا مساحة محدودة. أما دمشق فإنها توفر له، بفضل موقعها الجغرافي، إمكانيات أوسع لنشر قضيته، كما سنرى لاحقا.

---

177 العزاوي، "خلفاء مولانا"، ص ٧٢٠، وهو يعتمد على مرآة الزوراء للمؤرخ البغدادي سليمان فائق.

178 علاء موسى كاظم نورس، حكم المللوك في العراق ١٧٥٠-١٨٣٠، بغداد، ١٩٧٥، ص ١٣٢.

179 محمد أمين الحلواني، مختصر مطلع السعود لاه طب أخبار الوالي داوود، بومبي، ١٣٠٤/١٨٨٧، ص ٥٧.

180 الحدائق الوردية، ص ٢٥٥ ٢٥٦.

٥- الشيخ خالد في دمشق

كما ذكرنا توا فان الشيخ خالد كان قد أوفد أحد خلفائه هو أحمد الخطيب الأربيلي إلى دمشق ليهيأ له أرضية الهجرة إلى هناك. وبدون تردد كثير رشح الأربيلي دمشق كمكان يقيم فيه أستاذه. وقد اخذ الشيخ خالد بنصيحته وقدم إلى دمشق في وقت مبكر من عام ١٢٣٨/ خريف عام ١٨٢٢، مصحوبا بعدد من خلفائه وأقام في مسجد الملك ويمسى أيضا الجامع الجديد، حيث يقيم أربيلي[181]. وعلى أي حال فإن علماء المدينة الكبار كانوا، لأول وهلة، حذرين منه. وقد قامت مجموعة تتألف من أثني عشر عالما منهم يترأسهم عالمان كبيران هما، عبد الرحمن الكزبري وعبد الرحيم الطيبي، بدعوته وناقشوا معه "قضايا حول علوم متنوعة لكي يعرفوا مرامه ومقصده"[182]. وعلاوة على ذلك فأن إسماعيل القاضي وهو مفتي الشافعية في دمشق أخذ الشيخ خالد تحت رعايته (خالد نفسه شافعي) وزوجه أخته وأصبح محل أسراره[183]. ومن جانبه فان خالد كان يفضل، على ما يبدو، أن يظل بعيدا عن المجموعة الدينية في دمشق، ويبدو، على الأقل في البداية، أنه شعر بالإحباط ولم يعجبه المكان (دمشق). وهناك رسالتان كان قد بعث بهما إلى أثنين من خلفائه تلقيان الضوء على مزاجه أثناء تلك المرحلة. ففي رسالة بعث بها إلى عبد الغفور

---

181 الحديقة الندية، ص ٤٧؛ حول مسجد المطلق انظر إلى : عبد القادر بدران، منادمات الآل ومسامرات الخيال، دمشق، ١٩٦٠، ص ٣٧١.

182 الحديقة الندية، ص ٤٨.

183 الحدائق الوردية، ص ٢٤٢؛ إسماعيل الغزي، حصول الإنس في انتقال حضرة مولانا خالد إلى حضرة القدس، دمشق، بدون تاريخ.

وهـو احـد خلفائـه في بغـداد قـال فيهـا عـن نفـسه بـان "ميـل الفقـير إلى الانزواء أكثر مما كنتم تعهدونه"[١٨٤]. وفي رسالة كتبها إلى عبدا لله الجلالي، خليفته في كويسنجق، قال بـأن دمـشق مملـوءة بالفـساد وبالبـدع الـسيئة، واضاف قائلا "لو كنت أتصور أن الأرض المقدسة (يعني دمشق) على هـذه الشاكلة ما كنت قد هاجرت إليها (ويستمر قـائلا)، لـو انـي وجـدت مكانـا أرتاح فيه لغـادرت إليـه". وقـد نـصح الجلالـي الـذي كـان قـد اسـتأذنه في القـدوم الى دمـشق لرؤيتـه، بـأن لا يفعـل لأن مـدة "اقـامتي في الـشام غـير معروفة"[١٨٥].

مع ذلك فأن الشيخ خالـد اشـترى لـه دارا في حـي القنـوات حـول قـسما منها إلى سكن له وحول القسم الآخر إلى زاوية ومسجد. وقـد سـكن بعـض مريديـه الـذين اصـطحبوه إلى دمـشق داخـل مـساجد في المدينـة[١٨٦]. وقـام بإرسال آخرين مـنهم إلى مـواقعهم[١٨٧]. ورغـم مـشاعره أزاء دمـشق فانـه لا يبدو أن هناك مكان أفضل، فظل في دمشق حتى لحظة وفاته بعـد مـرور نحو خمس سنوات (صيف عام ١٨٢٧).

ومن جانب آخر فان الأدب الخالدي يخبرنا بـان الـشيخ خالـد قـد لاقـى استقبالا جيـدا في تلـك المدينـة. والحقيقـة، أن شخـصا يـدعو إلى الاقتـداء

---

[184] بغية الواجد، ص ٢٥٠.

[185] نفس المصدر، وكذلك: مكتبة جامعة استنبول: AY728, fols, 20-21.

[186] Kasim Kufrali, Naksbendilingin Kurulus ve Yayilisi, University of Instanbul, Türkiyat Enstitüsü, n° T.337, pp. 107-108.

[187] هناك قائمة في بغية الواجد، ص ٢٥١.

بالشريعة ويتمسك بالمثل السنية الآرثودوكسية، لا يجد من دمشق إلا الترحيب به. وعندما إستأنف الشيخ خالد مهمته أصبح العديد من العلماء الشباب من أتباعه، مثل م. أمين عابدين (أو ابن عابدين)، وحسن البيطار، وعمر الغازي. وهناك آخرون عديدون طلب من خلفائه أن يتكفلوا بإدخالهم في الطريقة. ويخبرنا ابن عابدين بان هناك العديد من العلماء وشخصيات أخرى معروفة دخلوا في الطريقة الفرعية الخالدية. ويضيف ابن عابدين قوله أن الشيخ خالد قام " بأحياء العديد من المساجد في دمشق عن طريق أقامة الصلاة فيها وإقامة حلقات الذكر داخلها، بعد أن كانت هذه المساجد آيلة إلى السقوط وتعاني الإهمال"[١٨٨]. وبكلمات أخرى، فان مجيء الشيخ خالد إلى دمشق كانت له درجة من التأثير في تنشيطها[١٨٩]. ولكن الأمر الغريب جدا هو، أن الشيخ خالد لم يعين أي خليفة له من دمشق. وباستثناء محمد الخاني القادم من قرية قرب مدينة حماة فإن جميع كتاب السيرة الذاتية للشيخ خالد يجمعون على انه لم يختر أي سوري عربي أخر وكيلا له[١٩٠]. وعلى اي حال، فأن

---

188 م. أ. بن عابدين، "سل الحسام الهندي في نصرة خالد النقشبندي"، المنشور في مجموعة رسائل بن عابدين، جزءان، اسطنبول، ١٣٢٥، ٢٨٤ و ٣٢٤؛ الحدائق الوردية، ص ٢٤٤.

189 Itzchak Weismann, Taste of Modernity Sufism, Salafiya and Arabism in Late Ottoman Damascus, Leinden, 2001, pp. 68.

190 انظر مقالتنا:

أسد صاحب يزعم بان الشيخ خالد كان قد أختار احمد بن سليمان الأروادي من مدينة طرابلس كآخر خليفة له. ولكن لا الخاني ولا الحيدري يشيرون إلى أن الأروادي كان من بين خلفاء خالد، مما يثير بعض الشك على ما مزاعم صاحب اسعد.

وعلى أي حال، فان دمشق لم تكن بغية خالد الحقيقية، وفي الحقيقة، حتى ولا سورية. ويبدو أن الهدف الرئيسي لهجرة خالد إلى دمشق هو نيته في نشر الطريقة خارج كردستان أو العراق. دمشق كانت بمثابة محطة يتجمع فيها كل عام الحجاج من منطقة الأناضول واسطنبول ومناطق أبعد من ذلك، في ذهابهم وإيابهم من مكة والمدينة. وبما أن الأمر كذلك فأن دمشق كانت تعتبر منطقة وصل رائعة لجذب الأتباع ولنشر الطريقة خصوصا داخل المناطق الكردية"[191]. وهكذا، تسنى لخالد إرسال خلفاء من هناك إلى اسطنبول، وإلى منطقة الأناضول الوسطى والشرقية، وجاءه إلى دمشق من تلك المناطق مريدون يودون الدخول إلى الطريقة. وبالإضافة لذلك فان الشيخ خالد أرسل خلفاءه إلى المدينة ومكة ليقيموا هناك وينشروا الطريقة في كلي المدينتين المقدستين وبين الحجاج، كما سنرى لاحقا. وهكذا، إذن، فان الشيخ خالد نجح، عندما هاجر من بغداد

"Shaykh Ahmed Ziya'uddin el-Gümüshanevi and the Ziya'i-Khalidi Sub-Order", pp. 105-117, in Fred de Jong, Shi'a Islam, Sects and Sufism, p. 107.

[191] Kufrali, p. 106 ; Suraiya Faroqhi, Pelgrims and Sultans, The Hajj Under the Ottomans 1517-1683, London, 1994, p. 32, 166; TDVIA "Hac", vol. 14, pp. 400-405.

إلى دمشق، في تحويل الطريقة من طريقة محلية عراقية إلى طريقة توجد في كل الأراضي العثمانية، وتحويلها حتى إلى طريقة داخل البلدان الإسلامية. ومن جانب أخر فان الحضور الخالدي في دمشق نفسها كان قد وجد لنفسه جذورا. وقد أصبحت دمشق مركزا مهما للطريقة الخالدية طوال القرن التاسع عشر والعقود الأولى من القرن العشرين، وهناك فرع لها ما يزال نشيطا حتى يومنا هذا. وعندما توفي الشيخ خالد عام ١٨٢٧ بمرض الطاعون فأنه دفن هناك، وفي بداية الأربعينيات من القرن التاسع عشر أقيم له مزار وزاوية قرب قبره بأمر من السلطان عبد المجيد وعلى نفقته الخاصة[١٩٢]. وبفضل ذلك أصبحت دمشق مكانا للحج يؤمها أتباع الطريقة الخالدية[١٩٣].

٦. الشيخ خالد والسلطان العثماني

كما رأينا في السطور السابقة فان أهداف الشيخ خالد الرئيسية كانت تكمن في إحياء وتجديد الجماعة السنية المسلمة. ولكن هدفا كهذا ما كان له ليتحقق لو ظلت الطريقة الفرع حركة محلية وبين الأكراد فقط. ولكي تجد الطريقة لها تطبيقا أوسع أو لكي تصبح طريقة عثمانية شاملة فأن ذلك كان يتطلب في المقام الأول أن يغادر الشيخ خالد من بغداد، كما مر بنا، وان يحدد، ثانيا، موقفه إزاء السلطان. إننا نجد في

---

[192] لدراسة الخالدية في دمشق في القرن التاسع عشر انظر إلى : I. Weinsmann, pp. 56-140.

[193] H. Algar, "A Brief History", in Naqshbandis, p. 29.

بعض رسائل الشيخ خالد التي نشرت في *بغية الواحد* وكذلك في بحثه عن الرابطة الذي بعث به إلى أتباعه في اسطنبول حوالي عام ١٨٢٥، تعليمات ونصائح تلقي الضوء على وجهة نظره بخصوص هذه المسألة. ورغم حقيقة أن تلك الرسائل المنشورة، وتلك التي ما تزال على شكل مخطوطات، خالية من أي تواريخ، وليس من السهولة أن نحدد تاريخا من خلال محتوياتها، إلا أن بالإمكان الاستشفاف بان تلك الرسائل التي تحتوي على موقفه إزاء السلطان، كانت قد كتبت خلال مرحلة تواجده في دمشق. وفي الحقيقة، فأنه خلال أحد عشر عاما، ما بين عودته من الهند وهجرته إلى دمشق، إننا لا نملك دليلا بان الشيخ خالد كان قد عبر بطريقة واضحة عن موقفه إزاء السلطات المركزية، ولم يقم بتقديم دعم لأي من شيوخ القبائل المحليين أو أمير أو حاكم.

لقد كان الشيخ خالد ينظر إلى الدولة العثمانية باعتبارها الحصن الأخير للإسلام. وفي رسالة في الرابطة التي ارسلها، كما ذكرنا سابقا، من دمشق إلى أتباعه في اسطننبول، أمرهم فيها أن "يصلوا ليلا ونهارا طلبا للدعم (الآلهي) للدولة العثمانية المجيدة والتي هي محور الإسلام، وأن يدعوا إلى نصرتها على أعداء الدين"[194]. وطلب من خليفته الثاني في اسطنبول، عبد الوهاب السوسي أن "يرفع صوته في الصلاة عاليا من اجل ينصر الله خليفة الإسلام، الخليفة القائم بالامانة على اعداء الدين"[195]. وفي أجازته لمريده ابراهيم اسميتبولي فأنه سمح له أن يردد خاتم

---

194 بغية الواحد، ص ٧٩.

195 نفس المصدر، ص ١٣٥.

الخوجكان وطلب منه أن يختم بالصلاة التالية : " ألهي أحفظ سيدنا السلطان وأعنه على حماية دار الإسلام وانصره وكلل النصر لجيوشه في البر والبحر وساعده على أحياء السنة المطهرة وأن تظل راية شريعة النبي خفاقة بيده وبيد وزراءه ورجاله وادحر أعداءه لان أعداءه هم أعداء الإسلام "[١٩٦]. وفي رسالة إلى أحد أتباعه وهو مكي زادة مصطفى عاصم، الذي كان واحدا من العلماء البارزين في اسطنبول خلال العقد الثاني من القرن، أطلق الشيخ خالد على السلطان تسمية (الخليفة الأعظم)[١٩٧]. وكتب الشيخ خالد إلى واحد من أتباعه في اسطنبول يقول "إن من واجبنا الصلاة ليلا ونهارا من أجل السند والنصر (الإلهي) لخليفتنا السلطان ودمار أعداء الدين من الزنادقة والكفار"[١٩٨].

إن هذه الدعوات وغيرها ليست مجرد تعبير عن الولاء للسلطان العثماني وإنما هي قبل كل شيء آخر، تمثل دعوة لعموم المسلمين للوقوف بثبات وبطريقة موحدة وراء السلطان/الخليفة. إن هذه التعاليم سوية مع تعاليم أخرى للشيخ خالد، التي كنا قد تطرقنا إليها في القسم الثالث من هذا البحث والتي ركز فيها الشيخ خالد على واجب المؤمنين المسلمين في أتباع الشريعة بطريقة صارمة، وإحياء السنة وتصحيح الاعتقاد، كانت قد تركت تأثيرا على كل الطبقات في اسطنبول خلال مرحلة حاسمة من التاريخ العثماني، ولها، كما يبدو، أهمية قصوى. ولكن قبل المضي في

---

196 نفس المصدر، ص ١٦٩-١٧٠.

197 نفس المصدر، ص ٢٥٢-٢٥٣.

198 نفس المصدر، ص ٢٢٢-٢٢٣.

مناقشة هذه المسألة فانه من الضروري التطرق لانتشار الطريقة الخالدية داخل مدينة اسطنبول.

٧- انتشار الطريقة الخالدية في اسطنبول

أنها ليست المرة الأولى التي تصل فيها الطريقة النقشبندية- المجددية إلى اسطنبول. فخلال نهاية القرن السابع عشر انتشرت الموجة الأولى بين الطبقات العليا في اسطنبول، والتي كان قد نقلها الشيخ مراد البخاري. والموجة الثانية نقلها إلى تلك المدينة الشيخ محمد أمين طوقاتي الذي كان قد أخذ الطريقة على يد الشيخ احمد جوراني المعروف باسم يكداست في مكة واصبح من مريده. وكلا من بخاري وجوراني جاءا من آسيا الوسطى وتدربا على يد الشيخ محمد معصوم ، نجل السرهندي وخليفته من بعده[١٩٩]. وبينما انتشر فرع مراد البخاري، على العموم، في اوساط العلماء في اسطنبول، فأن فرع الجوراني انتشرت، عبر سلسلة طوقاتي، في اوساط المتعلمين والموظفين المدنيين. ومن بين أتباعها نجد الشاعر الشهير نجار زادة مصطفى رضا، والكاتب والمؤرخ مستقيم زادة سليمان سعد الدين. وكان احد ابرز الخلفاء في سلسلة طوقاتي هو، الشيخ بروسلي محمد أمين الذي أصبح خلال السنوات الأولى من حكم السلطان عبد الحميد (١٧٧٤-

---

[199] حول مراد البخاري واحمد جورياني انظر:
H. Algar, "A Brief History", in Naqshbandis, pp. 27-28; B. Abu-Manneh, Studies On Islam and the Ottoman Empire in the 19th Century, Istanbul, 2001, pp. 41-42.

١٧٨٩) مشهورا كشيخ نقشبندي مجددي و مثنويخوان. وعلى أي حال فقد تم إبعاده إلى بورصا عام ١٧٧٩. ولكن بعد صعود السلطان سليم الثالث (١٧٨٩-١٨٠٧) سمح له بالعودة إلى اسطنبول حيث استأنف مهمته[٢٠٠]. ويبدو أن محمد أمين تسنى له أن يصبح شخصية رئيسية عامة يقف وراء أولائك الموظفين المدنيين الذين كرسوا جهودهم إلى قضية التحديث في ظل حكم سليم الثالث، وقد جر موقفه هذا عليه وعلى أتباعه غضب الانكشاريين. وخلال الأحداث التي قادت إلى خلع السلطان عام ١٨٠٧ فإن العديد من الموظفين المدنيين حكم عليهم بالموت، وتم نفي الشيخ نفسه مرة أخرى في حياته إلى بورصة. وبعد سنوات قليلة مات هناك، كما أوضحت في دراسة سابقة[٢٠١].

ان تلك الأحداث للفترة ١٨٠٧-١٨٠٨ التي تم خلالها خلع السلطان سليم الثالث وتنصيب نظيمي جديد تظهر بأن هناك صراع اجتماعي-سياسي في المدينة. وبكلام أشمل فقد كانت هناك العديد من أفراد الطبقات العليا يمثلهم العلماء الكبار والموظفون المدنيون، والعديد منهم من أتباع

---

[200] حول محمد أمين انظر إلى:
M. Shams al-Din, Yâdigar-i Shamsi, Bursa, 1332, pp. 172-177; Mehmed Sûreyya, Sicill-I Osmani, vol. 1, pp. 420-421: Mehmed Tawfiq, Madjmû'at al-Tarâdjirn, Istanbul Universitesi, TY192. fol. 140a.;
م. أ. زكي، مشاهير الكرد وكردستان، ج ١، ص ١٢١.

[201] Studies On Islam and the Ottoman Empire in the 19th Century, Istanbul, 2001, pp. 41-46; Ahmad Asin, Târikh, 2 vols., Istanbul, II, pp. 83, 92.

الطريقة النقشبندية المجددية[٢٠٢]. هذا من جهة، ومن جهة أخرى كانت هناك الطريقة البكتاشية التي اصطفت مع الانكشاريين. وكلا البكتاشيين والانكشاريين ضموا في صفوفهم العديد من الطبقات الاجتماعية الدنيا في المدينة. ويبدو أن التوتر بين هذين التشكيلين الأجتماعيين السياسيين ترك أثره على الحياة السياسية في المدينة خلال العقود القليلة التي سبقت أحداث ١٨٠٧-١٨٠٨.

إن وصول الخالدية إلى اسطنبول يمثل الموجة الثالثة للطريقة النقشبندية المجددية التي تصل لهذه المدينة. وطبقا لما يقوله المؤرخ العثماني سليمان فائق أفندي (المتوفى سنة ١٨٣٧)[٢٠٣] والذي كان شاهد عيان للأحداث، فإن المبعوث الأول للشيخ خالد كان قد وصل اسطنبول في ١٨١٩/١٢٣٥-١٨٢٠[٢٠٤]. إن هذا الشيء حدث كما يبدو في السنة الأخيرة من إقامة الشيخ خالد في السليمانية. ولكن يبدو أن هذا المبعوث الأول المدعو محمد صالح[٢٠٥]، وهو من السلينانية لم يكن ناجحا في مهمته. وكان على الشيخ خالد أن يوفد بعده عدة مبعوثين آخرين كان أكثرهم اقتدارا

---

202 نفس المصدر، ص ٩ وما بعد.

203 حول سليمان فائق انظر:

Osmanali Müellifleri, vol. 3, pp. 70-71 ; A. Djawdar, Târikh, Istanbul, 1301, vol. 12, p. 150.

يجب التمييز بينه وبين العراقي الذي يحمل نفس الاسم ومؤرخ المماليك في بغداد الذي عاش في الجيل القادم.

204 Suleyman Fa'iq, Maccmuasi, Istanbul Universitesi Kutuphanesi, TY9577, fol. 4a.

205 بغية الواجد، ص ١٢٣.

ربما، هو عبد الوهاب السوسي. وكان الشيخ خالد قد هاجر، كما مر بنا سابقا، إلى دمشق حيث تسنى له أن يوجه بشكل أفضل شؤون الطريقة في اسطنبول. وهناك عديد من المصادر المعاصرة كانوا شهودا على التوسع السريع للخالدية في المدينة. وطبقا لما يقوله شاهد عيان وهو المؤرخ سليمان فائق الذي أتينا على ذكره توا، فأن "العديد من الناس من الطبقة العليا ومن الأثرياء من العائلات المعروفة وعلماء زماننا" انضموا إلى مبعوثي الشيخ خالد"[٢٠٦]. وهذا الرأي يؤكده المؤرخ الرسمي لتلك الفترة أحمد لطفي أفندي. فقد كتب هذا المؤرخ يقول، إن العديد من علية القوم والعلماء في مدينة اسطنبول التحقوا بأولئك الخلفاء ثم بدأ عدد الأخوان يتضاعف"[٢٠٧]. ويبدو أن العلماء الذين التحقوا بالطريقة الخالدية أو أظهروا ميلا نحوها، إنما فعلوا ذلك بسبب تأكيد الخالدية على إباع الشريعة. وكانوا يؤمنون أن انتصار الشريعة وتفوقها سيقود إلى محاسبة أي حكومة متعسفة، ويوفر الأمان للرعايا ويقوي أسس الدولة. وعلى أي حال فانه يبدو أن خلفاء الشيخ خالد وجدوا مؤيدين لهم عند أفراد الطبقات الدنيا أيضا. وهكذا، ان عبد الباقي غولبيناره هو احد الذين يروون أن الخالدية "انتشرت بشكل خاص في أوساط الشافعية في مناطق الأناضول الشرقية"[٢٠٨]، وهو يعني ربما، أوساط المهاجرين الأكراد في اسطنبول. وبكلمات أخرى، ففي وقت كانت فيه اسطنبول تعيش حالة

---

206 Suleyman Fa'iq, fol. 4b.

207 Ahmad Lutfi, Târîkh, vol. 1, p. 286.

208 Abdulbaki Gülpinarli, 100 Soruda Türkiye'de Mezhepler vee Tarikatlar, Istanbul, 1969, pp. 220-221.

من القلق نتيجة للخوف وعدم الارتياح الناتجين عن الثورة اليونانية، من جهة، ومن جهة أخرى، بسبب عدم ارتياح الانكشاريين، فأن الظروف كانت تبدو ملائمة لانتشار حركة تعتمد كثيرا على الإسلام السني الأرثودوكسي، مثل الطريقة الخالدية.

إن بين العلماء الكبار الذين كرسوا حياتهم كأتباع للطريقة الخالدية، هناك مكي زادة مصطفى عاصم الذي كان قد أصبح في منتصف ثلاثينات القرن التاسع عشر شيخ الإسلام لمرتين وظل يعمل بنفس القابلية لأربعة عشر سنة دون انقطاع (بين ١٨٣٣ و ١٨٤٦)[٢٠٩]. إن مصطفى عاصم أفندي القادم من عائلة النقشبندية المجددية[٢١٠]، حيث كان والده وزوج أمه كلاهما من أتباع الطريقة لم يكن، كما يبدو، من الأتباع العاديين، إنما من الذين كرسوا حياتهم للطريقة. وعلى سبيل المثال، فإنه راسل خالد في دمشق وبعث له في إحدى المرات هدية[٢١١]. وكان خالد قد كتب له جوابا في إحدى رسائله شكره فيه "على اهتمامك بترقية طريقتنا" في اسطنبول[٢١٢]. والعالم الكبير الآخر الذي أصبح تقريبا في نفس الفترة من أتباع الطريقة الخالدية هو، كجسي زادة عزت مولى الذي عمل كقاضي لاسطنبول. وبما أنه شاعر معروف جدا فانه كتب قصيدة

---

209 حول مكي زادة مصطفى عاصم انظر: دوحة المشايخ، ص ١٢٤-١٢٥؛ 'Ilimiyye Salnâmea, p. 580

210 حول مكي أفندي انظر: دوحة المشايخ، ص ١١٢؛ وحول ساماني زادة عمر خلوصي أفندي انظر: نفس المصدر، ص ١١٩. وجودت، تاريخ، ج، ٨، ص ٢٠١.

211 بغية الواجد، ص ٢٥٥.

212 نفس المصدر، ص ١٠٥.

طويلة يمدح فيها الشيخ خالد والخالدية، وفيها أعلن انتسابه للطريقة"[٢١٣].
وقد تعرض كجسي زادة إلى النفي عام ١٨٢٨ إلى سيفاس من قبل السلطان، سوية مع شخص آخر من أتباع الخالدية هو عمر راسم أفندي"[٢١٤]. وهناك وجيه ثالث هو خسرو باشا، الذي كان قد عمل في مواقع عسكرية ومدنية عليا وظل لمدة طويلة الذراع الأيمن للسلطان محمد. وقد بنى خسرو في عام ١٢٥٥/١٨٣٩ تكية في أيوب خصصها للفرع القادري وخصص أوقافا لصيانتها"[٢١٥]. هذه الأمثلة توضح إلى اي درجة استطاعت الخالدية أن تتغلغل في أوساط النخب في مدينة اسطنبول.

ولكن دعوة الشيخ خالد لأحياء السنة وتصحيح الاعتقاد وإتباع قوانين الشريعة بحذافيرها، إنما كانت تعني التزاما قويا بالإسلام السني-الآرثودوكسي. وكانت تلك الدعوة قد انتشرت بحماس لا حد له في المدينة من قبل مبعوثي خالد. وقد ترافق ذلك مع البيانات التي صدرت باسم السلطان بعد اندلاع الثورة اليونانية، والتي دعت المسلمين إلى "الإتحاد والتماسك (سوية) استنادا إلى الأخوة الإسلامية"[٢١٦]. وكان من نتيجة ذلك

---

213 حسن شكري، مناقب شمس الشموس، ص ١٤٦-١٤٨.

214 عبد الرحمن شرف، فاريخ مصاحبمري، اسطنبول، ١٣٣٩، ص ٤٧؛ Serif Mardin, The Genesis of Yoyng Thought, Princeton, 1962, p. 172; TDV IA, vol. 23, pp. 561-563.

215 Halil Inalcik, "Hüsrev Pasa", in IA, vol.5L1. pp. 609-616; TDV IA, vol. 19, pp. 41-45.

216 Sanizade, Tarikh, vol. 4, pp. 78 ; Djawdat, Tarikh, vol. 11, pp. 143, 167, 271.

أن الشعور بالتضامن الإسلامي العام والتلاحم أصبح قويا في اسطنبول أكثر بكثير مما مضى. وبكلمات أخرى، فإن انتشار الخالدية في اسطنبول في نقطة التقاطع تلك كان له تأثير بعيد المدى على الحياة الدينية والسياسية في المدينة، لان التضامن العام للمسلمين السنة-الآرثوذوكس صار يبعدهم بثبات عن مؤمنين من أديان أخرى، وخصوصا عن المسلمين من أصحاب الابتداعات الذين يوجه لهم خالد أصابع الاتهام ويلعنهم"[٢١٧]. وفي اسطنبول كانت تنك المعتقدات الابتداعية تجسدها الطريقة البكتاشية التي تحالفت مع الانكشاريين وكانت لها تأثير كبير عليهم. علاوة على ذلك، فان حض خالد لأتباعه في اسطنبول بان يصلوا إلى الله لتأييد السلطان/الخليفة وأن يدعو إلى " نصرته على أعداءه لأن أعداءه هم أعداء الإسلام"[٢١٨] ينبغي أن يفهم باعتباره دعوة للوقوف وراء السلطان في جهاده ضد أعداءه سواء كانوا في الداخل أو في الخارج. والحقيقة أن هذا الحض اثبت أن له أهمية قصوى في وقت هزيمة الانكشاريين.

وهكذا، ففي حزيران عام ١٨٢٦ عندما طوقت القوات الموالية للسلطان الانكشاريين فان هؤلاء الأخيرين وجدوا أنفسهم معزولين ومقطوعين عن قوتهم الأساسية التقليدية، أي الطبقات الدنيا في المجتمع. وفي يوم تدمير الانكشاريين (منتصف حزيران ١٨٢٦) كان هناك من الجمهور من يصرخ

---

[217] B. Abu-Manneh, Studies On Islam and the Ottoman Empire in the 19th Century, Istanbul, 2001, pp. 59-71.

[218] بغية الواجد، ص ١٧٠.

ويدعو بأن على "جميع المسلمين، جميع الرجال المحافظين على العهد (ينبغي) عليهم حمل السلاح والتجمع تحت صنديقي شريف في سلطان أحمد، هكذا كتب اندروسي وكان شاهد عيان، ويضيف قوله "لقد تدفق حشد من الناس كلهم مسلحون" على الملعب في ذلك اليوم"[219]. ويخبرنا مؤرخ الحادثة محمد أسلاد بان "المرافقون مع معلميهم، وسكان الأحياء ومعهم أئمتهم، وسكان المدن الثلاث (أي المدن الملحقة باسطنبول)، مع قضاتهم، كل هؤلاء وصلوا على شكل جماعات إلى سراى ميداني "ويعني الملعب"[220]، حيث كانت تتجمع القوات الموالية للسلطان. إن هذا الاتحاد الشعبي وراء السلطان ما كانت تحدث في اسطنبول لأجيال عديدة. وبدون شك، إذن، فان تدمير الانكشاريين وإلغاء الطريقة البكتاشية الذي تم بعد ثلاثة أسابيع، إنما أصبح ممكنا إلى حد كبير بفضل حقيقة أن المسلمين في اسطنبول كانوا قد تأثروا بأفكار خالد السنية الآرثودكسية المتشددة، وبأفكار شيوخ آخرين من الطريقة النقشبندية المجددية. لقد نجح هؤلاء الشيوخ في استمالة كثير من السكان إلى جانبهم وتوحيدهم في وحدة عامة من أجل الدفاع عن القضية.

---

219 M. Le Comte Andreossy, Constantinople et le Bosphore de Thrace Pendant les Années 1812, 1813 et 1814 et pendant l'Année 1826, Paris, 1827, pp. 65-66.

(القسطنطينية وبسفور خلال أعوام ١٨١٢، ١٨١٣، ١٨١٤ و ١٨٢٦)

220 Sahhaflar Sheikhîzada Mehmed As'ad, 'Uss-i Zafer, Istanbul, 1241, p. 80.

إن ما كان يميز تلك المواعظ هي نبرتها النضالية. فدعوة خالد لنشاط اجتماعي-ديني لم تكن، ببساطة، لغرض تطبيق الشريعة وإتباع تعاليم الإسلام السني فقط. خالد كان يعتبر هذه المثل كشرط أساسي لوجود جماعة مسلمة قوية. إضافة إلى ذلك، فان تطبيق هذه الدعوة كان لغرض تعزيز السلطنة داخليا بوجه مثل تلك القوى التي تتحدى سلطتها في اسطنبول والمحافظات.

٨ خلفاء خالد ونمو الفرع

لقد أوضحنا في الصفحات السابقة بان الشيخ خالد كان يمثل الفئة الجديدة من الشباب الأكراد كان العديد منهم قد درسوا في مدارس المناطق الكردية ونأوا بأنفسهم عن التشكيلات العشائرية. وحالما أصبح الشيخ خالد معروفا كمرشد صوفي فان العديد من هؤلاء الشباب جاءوا إليه في السليمانية وبغداد ليدخلوا في طريقته الجديدة. وعلينا هنا أن نفرق بين مريد أو سالك وخليفة : فالأول هو مريد، بشكل عام وهناك أعداد كثيرة جدا من المريدين دخلوا إلى الطريقة على يد الشيخ خالد نفسه أو على أيادي خلفاءه. وهؤلاء الأتباع تم تمرينهم على ممارسة الطقوس كحلقات الذكر وكان يطلب إليهم الالتزام بآداب (قواعد) الطريقة. إما الآخرون فهم أولائك الذين كان خالد يستمر في تمرينهم، جاعلا منهم خلفاء له، ويضع فيهم ثقته لنشر الطريقة. وخلال مدة ستة عشر عاما، أي بين عودته من الهند وحتى وفاته المبكرة عام ١٨٢٧/١٢٤٢ فإن خالد نجح في تنصيب ليس أقل من سبعين خليفة، وهو

عدد كبير بكل المقاييس[221]. وقام خالد بإرسال خلفاءه إلى البلدات والمدن في العراق وكردستان والأناضول الشرقية والقوقاز ومكة والمدينة ودمشق واسطنبول وأماكن أخرى، وكان من الطبيعي أن لا يبعث خليفتين لمكان واحد وفي وقت واحد. وبهذا الأسلوب انتشرت الطريقة بشكل عريض خلال وقت قصير.

وكان أول خلفاءه هو، على ما يبدو، عثمان طويلة وكان يلقب باسم سراج الدين من قرية جنوب شهرزور في مقاطعة السليمانية. وبعد أن تم تنصيبه كخليفة فانه عاد إلى قريته حيث أسس هناك زاوية. إن هذا الخليفة المحترم جدا ما تزال سلسلته حتى الآن نشطة في تلك المناطق[222]. وكان محمد أمين الكردي، خليفة عمر، نجل عثمان، هو الذي أخذ الطريقة الخالدية إلى مصر في بداية القرن العشرين[223].

هناك خليفة آخر من أوائل خلفاء خالد هو، اسماعيل كردميري، ويعرف اكثر باسم شيرواني، من شيرفان في شرق القوقاس. وكان شيرواني

---

221 قمت بتصنيف قائمة من مصادر خالدية متنوعة. انظر كذلك :
Halkawt Hakim, "Mawlana Khalid et les pouvoirs", pp. 361-370, in M. Gaborieau et al. Naqshbandis, p. 362.

222 الحديقة الندية، ص ٧٥، العزاوي، "خلفاء مولانا خالد"، ص ١٩٩، van Bruinessen, p. 241, 310.

223 حول الشيخ محمد أمين الكردي، انظر: مشاهير الكرد وكردستان، مجلدان. ج ١، بغداد، ١٩٤٥/١٣٦٤ ، ج ٢، القاهرة، ١٩٤٧/١٣٦٦)، انظلا ج ٢ ص ١٤٣ ١٤٥؛ محمد أمين الكردي، تنوير القلب في معاملة علام الغيوب، القاهرة، ١٣٨٤، انظر المقدمة، ص ١-٥٦ بقلم سلام العزامي.

في طريقه عام ١٨١٣ الى الهند طلبا للدخول في الطريقة النقشبندية-المجددية التي تدار من قبل شاه غلام علي، عندما سمع في البصرة باسم الشيخ خالد. وقد عاد إلى بغداد حيث تسنى له أن يقابله، وعندما رجع الشيخ خالد إلى السليمانية كان إسماعيل في رفقته، وظل ملازما له على مدى أربع سنوات، كان خلالها منكبا على دراسة المواضيع الإسلامية، والتمرين على الطريقة. وبعد تنصيبه خليفة عاد إلى بلاده الأصلية، داغتستان وشيرفان، لينشر الطريقة هناك. ثمة خلفاء من سلسلته من بين الداغستانيين والشيشان ممن أسسوا الحركة المريدية في شمال القوقاس وتصدوا للغزو الروسي لأراضيهم طوال ثلاثة عقود في القرن التاسع عشر (حتى عام ١٨٥٩)[٢٢٤]. وعلى أي حال، فإنه قبل تأسيس هذه الحركة فان الشيخ إسماعيل أجبر من قبل الروس على الهجرة إلى الأناضول المجاورة، حيث أقام هناك ولم يعد قط إلى داغستان[٢٢٥].

---

224 M. Gammer, Muslim Resistence to the Tsar :Shamil and the Conquest of Chechnia and Dagistan, London, 1994, pp. 111...

(المقاومة الاسلامية للقيصر: شمل واحتلال شيشينيا وداغستان)

225 حول حياة اسماعيل شيرواني انظر مقالنا:

, "The Role of Ismail al-Shirwani in the Khalidi Suborder" in M. Gammer, and David J. Wasserstein, Daghestan and the World of Islam, Helsinki, 2006, pp. 69-79;

(دور اسماعيل الشيرواني في الخالدية)

Sufi :Anna Zelkina, Quest for Gad and Freedom the Response to the Russian Advance in the North Caucasus, London, 2000, pp. 100-107.

ومن أوائل خلفاء خالد هناك سيد طه النهري من حكاري، وهو ذو عقلية سياسية، أكثر ربما من جميع خلفاء خالد الآخرين. وكان في الأصل يتبع الطريقة القادرية، ولهذا كان يعرف باسم القادري. ولكن عندما أصبح عمه، الذي كان في الأصل شيخا قادريا، من أتباع خالد في عام (١٨١٤/١٢٢٩)[٢٢٦]، فان طه سار على خطوات عمه وتم تمرينه على يد خالد وأصبح خليفته. وقد مارس سيد طه، الذي كان أحد شيوخ الخالدية البارزين في منطقة حكاري، تأثيرا كبيرا على أميرها نور الله بك، وكذلك على حليف هذا الأخير، أمير بوتان، بدر خان. وعندما شب صراع ضد السكان المسيحيين، النساطرة (الآشوريين) فإن الأميرين شنا هجوما عليهم عام ١٨٤٢، حيث قتل في ذاك الصراع العديد من النساطرة. وبعد ذلك أتهم سيد طه بتحريض الأمراء ضده[٢٢٧]م. وعندما راسل الباب العالي قوة تأديبية قامت بعزل الأميرين ونفيهما فإن سيد طه هرب إلى نهري في أمارة شامدينان على الحدود العثمانية الفارسية[٢٢٨]. ومنذ ذلك الحين صار يعرف باسم النهري. ومع سقوط الحكام المحليين أصبح سيد طه، الشيخ الأكثر قوة تأثيرا في تلك المنطقة. وكان ولده عبيد الله هو الذي قاد في

(البحث عن الله والحرية : الرد الصوفي على التقدم الروسي في قفقاسيا الشمالية)

226 الحدائق الندية، ص ٢٥٩.

227 Joyce Blau, "Le Rôle des Cheikhs Naqshbandi dans le Mouvement National Kurde", in M. Gaborieaux, p. 259.

(دور شيوخ النقشبندية في الحركة القومية الكردية)

228 van Bruinessen, pp. 230-231.

١٨٨٠-١٨٨٢ الحركـة الكرديـة الأولى[٢٢٩]. وبالإضـافة لـذلك فـأن السلـسلة الروحية للبرزانيين، قادة الحركة الكرديـة الوطنيـة في كردستان العـراق، تمتد إلى سيد طه[٢٣٠].

وفيما يخص سيد طه وأبناؤه فإن سقوط الأمارات الكرديـة في المنطقـة هيأت لهم الفرصـة لتحويـل تـأثيرهم الروحـي إلى سـلطة دنيويـة. والمثـال الآخر لمثل هذه التحولات هو الـذي تم في داغـستان والشيـشان عنـدما قـام شيوخ الخالدية بتنظيم حركة المريـد وأسـسوا حكمهـم في المنطقـة. ولكـن كـان ذاك اسـتثناءا في تقليـد الطريقـة النقـشبندية المجدديـة أو تقليـد الطريقة الخالدية. فأسـاتذة الطريقـة يفرضـون علـى أتبـاعهم أن يكونـوا مؤثـرين على الحكام، ليس لمنافسة الحكـام علـى مناصـبهم ولا أن يحـصلوا علـى نفـوذ سياسـي لأنفـسهم، وإنمـا ليفعلـوا ذلـك مـن أجـل فائـدة عامـة المسلمين، مثلما فعل عبيد الله أحـرار في آسـيا الوسـطى في القـرن الخـامس عشر. وفي الحقيقة فأن تلك الواقعة لم تحدث في أماكن أخرى، حيثما كان يتسنى لشيوخ الخالدية أن يرسخوا أنفسهم.

لقـد ذكرنـا سـابق أسمـاء العديـد مـن خلفـاء خالـد البـارزين وذوي الإمكانيات من الجيل الأول. ولكن قبـل الحـديث عـن الفـرع الخالـدي بعـد وفاة الشيـخ خالد فإننا نجـد مـن الـضروري التحـدث عـن واحـد مـن أكثـر

---

229 حول ثورة الشيخ عبيدالله انظر:
Joyce Blau, pp. 373-374 ; Halkawt Hakim, Confrérie des Naqshbandis au Kurdistan au XIXe siècle, thèse de doctorrat, Sorbonne IV, Paris, 1983, 255…

230 van Bruinessen, pp. 231-232.

خلفاءه نجاحا وأكثرهم تواضعا في نفس الوقت، ونعني به الشيخ عبد الله الفريدي (!) من أرزنجان والذي كان خالد قد أرسله أولا إلى القدس وبعدها إلى مكة، وهناك عرف باسم المكي[٢٣١].

إن مكة، كما نعرف، هي ليست مكانا يلتقي فيه الحجاج سنويا، فقط، وإنما هي مكان يلتقي فيه العلماء من جميع أنحاء العالم الإسلامي. وبهذا المعنى فان الشيخ عبد الله إحتل موقعا مميزا. وفي الحقيقة فان نفوذه امتد، من جهة إلى اسطنبول، ومن جهة ثانية إلى أرخبيل الهند الشرقية. وفي هذا السياق فان اهتمامنا ينصب على أثنين من مريديه في اسطنبول. الأول هو شريفي حافظ الذي كان واحدا من تجمع العلماء ومعلما في مسجد بايزيد، وبعد أداءه فريضة الحج فانه ظل هناك وانضم إلى الخالدية على يد الشيخ عبد الله وأصبح خليفة له. وبعد أن عاد إلى اسطنبول فانه أصبح واحدا من المعلمين المقربين من الامير عبد المجيد[٢٣٢]. أما الثاني فهو الشيخ مصطفى عصمت الذي قضى سنوات عديدة في مكة وأصبح خليفة لنفس الشيخ. وقد عاد عصمت إلى اسطنبول في أوائل الخمسينيات من القرن التاسع عشر وانشأ زاوية

---

231 بغية الواجد، ص ١٧٢-١٧٤؛ سليمان الزهدي، مجموعة الرسائل على أصول الخالدية، اسطنبول، ١٣٠٥ه ص ٣٤-٣٥ في الهامش.

232 حول سهري حافظ انظر: احمد عطا، تاريخ ، ج٢ ، صفحة ١١٩؛ م. ز. الكوثري، ارغام المريد، اسكنبول، ١٣٢٨، ص ٩١-٩٢؛ Sicilli Osmani, vol. 1, p. 433, vol. 4, p. 718.

خالدية في حي الأيمان. وقد حظى مصطفى عصمت بتقدير عال من قبل السلطان عبد المجيد الذي كان يزور الزاوية بين وقت وأخر[٢٣٣].

هناك حقيقة غير معروفة كثيرا عن مدينة مكة وهي أن هناك مقيمون بين سكانها قدموا إليها من بلدان مسلمة أخرى. وإحدى اكبر الجاليات هي تلك القادمة من أرخبيل الهند الشرقية التي عادة ما تسمى جاوة (جاوة تعني حاليا اندونوسيا). وطبقا لما يقوله سنوكهرغرونجي الذي كان قد قضى ستة أشهر في مكة في الفترة ١٨٨٤-١٨٨٥، فان عدد تلك الجالية كان كبيرا، وهو يصفهم بقوله مستعمرة جاوة " *Jawah colony* "[٢٣٤]. وقبل ست سنوات من اداء الشيخ خالد فريضة الحج في عام ١٨٢٦/١٢٤١ فإنه كان على وعي بأهمية مكة في انتشار الطريقة في الأطراف الإسلامية. ولذلك، عندما كان الشيخ خالد هناك ينظم شؤون الطريقة في المدينة المقدسة، فانه وضع ثقته بالشيخ عبد الله ليصبح

---

[233] حول الشيخ مصطفى عصمت، انظر:

Huseyn Vassaf, Safina-i Awliya, vol. 2, Hazirlayanlar: 'Ali Yilmaz, Mehmet Akkus, Istanbul, 1999, p.133.

[234] C. Snouck Hurgronje, Mekka in the later Part of the Nineteenth Century, translated by J. H. Monahan, Leiden, London, 1931, pp.232,254;

(مكة في القسم الأخير من القرن التاسع عشر)

van Bruinessen "The Origins and Development of the Naqshbandi Order in Indonesia" in Der Islam,Band 67, Heft 1, 1990, pp.164-5.

(أصول وتطور الطريقة النقشبندية)

خليفته الرئيسي هناك، طالبا من المنتسبين الآخرين في الطريقة أن يتبعوه[٢٣٥]. وبالإضافة لذلك فإن الشيخ خالد طلب من الشيخ عبد الله بان لا يقبل هدية من أي شخص ووعده أن يرسل له ما يحتاجه في حياته اليومية سنويا من دمشق[٢٣٦]. ومن جهته، فان الشيخ عبد الله أدرك الأهمية الكامنة لموقعه خصوصا فيما يخص يتعلق الأمر بجالية جاوة. وكان أكثر خلفاءه أهمية داخل أوساط جالية جاوة، هو اسماعيل منيانغكابوي من مدينة شرق سومطرة (وكان يعرف في مكة باسم إسماعيل الجاوي) الذي ظل في مكة خلال الربع الثاني من القرن، يدرس العلوم الإسلامية ويمارس طقوس الفرع الخالدي[٢٣٧]. وبعد عودته من هناك في بداية الخمسينيات من القرن التاسع عشر فانه نجح في نشر الخالدية في الارخبيل[٢٣٨]. هناك خليفة آخر من خط مكي هو الشيخ سليمان الزهدي، وهو أيضا من الأرخبيل. وكان سليمان افندي قد انشأ زاوية خالدية على جبل ابو قبيس في مكة التي كان يؤمها على ما يبدو

---

235 سليمان الزهدي، ص ٢٠.

236 م. مراد القزاني المنزلوي، النفائس السانحة في ذيل الرشحات، على هامش رشحات عين الحياة، ١٣٠٧، ص ١٧٨-١٨٩.

237 سليمان الزهدي، ص ٢٠؛
van Bruinessen, "The Origins and Development of the Naqshbandi Order in Indonesia", Der Islam, Band 67, Heft, 1, 1990, p. 161; Werner Kraus "Some Notes on the Introduction of the Naqshbandiya-Khâlidiya into Indonesia", pp. 691-706, in M. Gaborieau et al. Naqshbandis, pp. 693...

238 van Bruinessen, نفس المصدر , pp. 161...

العديد من الجاويين. وهكذا فان مساهمته في نشر الخالدية وتعاليمها في أرخبيل الهند الشرقية في العقود الأخيرة من القرن التاسع عشر لم تكن، ربما، اقل أهمية من مساهمة منيانغكابوي قبل جيل[٢٣٩]. وبكلمات أخرى فان مساهمة الشيخ عبد الله المكي من اجل نشر الخالدية خارج الأراضي العثمانية كانت مساهمة رائعة حقا.

هناك خليفة آخر من اوائل خلفاء خالد هو اسماعيل الاناراني. وبعد اختياره كخليفة فإنه لم يرسل مثل الآخرين لنشر الدعوة في مكان محدد، وإنما ظل بجانب الشيخ وأصبح ثقته ومقربا منه. ويقول خاني "إنه خدم الشيخ على مدى خمسة عشر عاما"[٢٤٠]. لقد اعتاد خالد أن يمنح مريده مهمة الإرشاد لمريده قبل أن ينهي معه المراحل النهائية. وبسبب ذلك فان سلطة الاناراني في أوساط خلفاء خالد كانت تحظى بقبول واسع. وعندما كان على سرير موته اختاره خالد ليخلفه من بعده على رأس الطريقة، ولكن الاراناني توفي بمرض الطاعون بعد سبعة عشر يوما من وفاة أستاذه[٢٤١]. وعقب وفاته فان لم يحض خليفة آخر مثله باحترام الخلفاء الآخرين وباعترافهم له كرئيس للفرع.

هذه مجرد لمحة خاطفة على انتشار الخالدية وبعض خلفاء خالد الأولين. وكان من الواضح أن خالد كان يمتاز بموهبة في اختياره لخلفاء

---

239 van Bruinessen, نفس المصدر, pp. 164...; Snouck Hurgronje, Mekka, pp. 205-206.

240 الحديقة الوردية، ص ٢٥٠.

241 نفس المصدر، ص ٢٦٠-٢٦١؛ إسماعيل الغزي، حصول الانس في انتقال حضرة مولانا خالد إلى حظيرة القدس، ص ٤٨ـ٦٢...

متمكنين ومتفانين. ولكن نجاحهم في نشر الطريقة ما كان يعتمد على تفانيهم فقط. ويقول عباس العزاوي مؤرخ العراق العثماني في مقالة له حول خلفاء خالد بأنه "من الطبيعي أن يتمتع خلفاء خالد بالورع والاستقامة. لقد كانوا فوق ذلك متعلمين وكانوا يلحون على (أتباعهم) أن يكتسبوا التعلم وان يكونوا ورعين. فبهذا الأسلوب كانوا ينقذون الناس من شيوخ الطرق الأخرى الجهلة"[٢٤٢]. وبكلمات أخرى فإن انتشار الطريقة الخالدية كان بسبب أنها طريقة إصلاحية، فوق كل شيء آخر. وبسبب ذلك فان وفاة خالد المبكرة لم تصبح عائقا أمام خلفاءه من نشر طريقته وجعلها الطريقة البارزة في الأراضي العثمانية وفي بلدان أخرى مسلمة تقع على الأطراف في آسيا.

٩. تراجع وتجديد

بالرغم من النجاح الذي حظيت به الخالدية فإنها عانت من طعنات في الظهر في بعض المدن العثمانية، وأول هذه المدن هي مدينة السليمانية التي تعتبر مهد الخالدية. فبعد أن غادر خالد مدينة السليمانية عام ١٨٢٠ نهائيا، فانه احتفظ بالزاوية لأخيه الأصغر محمد والذي يدعى باسم الصاحب. لكن محمد الصاحب لم يكن متعلما ولا قادرا مثل أخيه الأكبر وكان يفتقد للسلطة المعنوية التي كان يتمتع بها خالد. ولهذا فان معروف النودهي، شيخ الطريقة القادرية المنافس، استطاع أن يسود أخيرا. فقد

---

242 العزاوي، "خلفاء مولانا خالد"، ص ١٨٢؛ العزاوي، عشائر العراق، ج ٢، ص ٢٣٠-٢٣١.

تمكن من الاحتفاظ بالقيادة الدينية في المدينة وأن يخلفها لأسلافه من بعده. أما بالنسبة لأحمد الصاحب فإنه على ما يبدو وجد صعوبة لمحافظة على حضوره في المدينة وبعد فترة قصيرة غادر إلى دمشق وثبت نفسه هناك، كما سنرى.

ثانيا، تعرض الفرع في بغداد، حيث ترك خالد وراءه عدة خلفاء متفانين للطريقة، إلى ضربة حاسمة خصوصا في عام ١٨٣١. ففي صيف ذاك العام مات بالطاعون ثلاثة من مريديه البارزين هناك، بالإضافة إلى العديد من الأتباع[٢٤٣]. والخليفة الوحيد الذي ظل على قيد الحياة هو عبد الغفور المشاهدي الذي ما كان يحظى بتقييم عال، حتى من قبل خالد نفسه[٢٤٤]. وهكذا فان الخالدية عانت من تقهقر في بغداد. بالإضافة لذلك فان الحاكم العام علي رضا باشا الذي خلف داوود باشا، كان ذي تعليم بكتاشي وما كان يكن تعاطفا مع الخالدية. ونتيجة لذلك فإن حكمه الذي امتد احد عشر عاما في بغداد ساهم في تقهقر الخالدية هناك[٢٤٥]. وعلى أي حال فان الحاكم العام الذي جاء بعد داوود باشا، كرجي نجيب باشا (١٨٤٢-١٨٤٩) الذي كان شخصيا من أتباع الخالدية في اسطنبول منذ أوائل العشرينات من القرن التاسع عشر، حاول إعادة نشاط الزاوية في بغداد،

---

243 المجد التالد، ص ٥٦.

244 بغية الواجد، ص ٢٤٨.

245 حول حكم علي باشا في بغداد انظر: العزاوي، تاريخ العراق بين احتلالين، ج. ٧، ص ١٠ ٦٣.

ولكن دون نجاح كبير[٢٤٦]. وبكلمات أخرى فان الخالدية في بغداد فقدت كثيرا من عنفوانها بعد عام ١٨٣١.

ثالثا، في دمشق. لقد قلنا إن دمشق لم تكن بحد ذاتها هدفا للشيخ خالد. وفي الواقع فان خالد لم يعين أي خليفة من المدينة نفسها، بالرغم من أنه كان لديه عددا من المريدين الذين استطاع خالد بواسطتهم أن يترك أثرا محددا هناك[٢٤٧]. والخليفة المحلي الذي تركه خالد وراءه في دمشق وهو محمد الخاني، كان قد جاء من قرية قرب مدينة حماة تدعى خان شيخان، ومنها اشتق لقبه العائلي. وبما أن الأمر هكذا فان خاني كان يعتبر غريبا على مدينة دمشق، وما كانت له جذور محليه فيها ولا شبكة علاقات. ولهذا، فان تأثيره في المدينة كان هامشيا، وكل الخلفاء الذين دربهم أو أدخلهم الطريقة خلال فترة نشطة امتدت تقريبا لأربعة عقود، كانوا قد جاءوا من خارج دمشق ما خلا ولديه الاثنين المقيمين في الصالحية وهي الحي الكردي في المدينة[٢٤٨].

إن خاني لم يكن الشيخ الخالدي الوحيد في دمشق. ففي عام ١٢٤٧/١٨٣١-١٨٣٢ حاول أخد خالد، محمد، أن يستقر في دمشق ولكنه، لعدة أسباب، غادر إلى مكة حيث ظل هناك أكثر من سبع سنوات ولم يعد إلى دمشق إلا في أوائل الأربعينيات من القرن التاسع عشر[٢٤٩]. وبعد ذلك بمدة وجيزة، أي في عام ١٢٥٩/١٨٤٣ تم اختياره من قبل الحكومة شيخا للتكية

---

246 حول نجيب باشا والخالدية في بغداد انظر مقالنا المشار إليه.

247 Weismann, p. 81.

248 نفس المصدر، ص ٨٢...

249 الحديقة الندية، ص ٧٣.

السليمانية، وهي محفل صوفي بناه في دمشق السلطان سليمان العظيم في القرن السابع عشر. وبهذه الطريقة تم تأسس مركز آخر للخالدية تحول سريعا إلى منافس للشيخ محمد الخاني[٢٥٠]. ثالثا، تم تشييد مزار فوق قبر خالد في حي الصالحية وكذلك شيدت زاوية، بأمر من السلطان عبد المجيد وتم تخصيص أوقاف لغرض صيانتهما، وربما حدث ذلك نتيجة جهود كرجي باشا الذي خدم كحاكم عام في دمشق للسنة ١٨٤١-١٨٤٢ ولجهود محمد الفارقي.

وبالرغم من هذا الحضور الهائل للخالدية في دمشق فأن موت خالد المبكر حرم الطريقة من رأسها الأكثر إلهاما وجاذبية، وجعلها تحتل موقعا هامشيا داخل المشهد الديني في المدينة. وقد ظلت الطريقة على هذه الحال حتى وصول الشيخ عيسى الكردي من جنوب شرق الأناضول في نهاية الثمانينيات من القرن التاسع عشر ونجح في إنعاش حظوظ الخالدية في دمشق خلال العقود التالية[٢٥١].

أما في اسطنبول فقد تعرضت الخالدية إلى فترات من المد والجزر. فمنذ البدء، كان الشك يراود السلطان محمد. ويبدو أن هناك مسألتين كانتا تثيران إزعاجه في البداية. الأولى هي إغلاق أبواب المسجد خلال حلقات الذكر وخلال صلاة خاتم الخواجكان، ومنع الغرباء من الدخول والذي اعتبر بمثابة بدعة في الفرع الخالدي. وثانيا، كان مبعوثو خالد

---

250 Weismann, pp. 93...

251 حول الشيخ عيسى الكردي انظر م. مفتي الحافظ ونزار أباضة، تاريخ علماء دمشق في القرن الرابع عشر الهجري، جزءان، دمشق، ١٤٠٦/١٩٨٦، ج. ١، ص ٢٨٤-٢٩٠؛ Weismann, pp. 57, 110.

متحمسين أكثر من المعتاد وهم يدعون لإدخال المريدين الجدد مما أثار سخط شيوخ الطرق الأخرى الذين كانوا يلجأون أحيانا إلى القوة لتفريق تجمعاتهم وحتى إجبارهم على مغادرة المدينة[٢٥٢]. ففي أوائل العشرينات من القرن التاسع عشر تم إبعاد العديد من خلفاء الخالدية من المدينة، لكنهم كانوا يعودون إليها مرة ثانية. وأخيرا، يضيف سليمان فائق، فان السلطان نفسه لجا إلى تغيير ملابسه وذهب متنكرا إلى مكان تجمع للخالدين ليطلع بنفسه على مجريات الأمور. وكان داوود باشا حاكم بغداد قد سؤل عن الشيخ خالد ولكنه أجاب بان الشيخ يدعو، ببساطة، إلى إحياء السنة[٢٥٣]. ومن ناحية أخرى، فان خاني قد زعم بأن عميلين سريين أرسلا إلى دمشق ليتأكدا من بعض التهم وليكتبا تقريرا حول خالد[٢٥٤]. وعلى أي حال، فان إصرار مبعوثي خالد، من جهة، والظروف السياسية المشار إليها، من جهة ثانية، عملت كلها لصالح الفرع، كما مر بنا.

ولكن، ما من حاكم اوتوقراطي مثل السلطان احمد كان ليتساهل مع حركة تدعو إلى سيادة الشريعة داخل الدولة، ليس لأنه ضد الشريعة ولكن لأنه غير مستعد أن تكون إرادته مقيدة بأي قانون. بالإضافة لذلك، فانه في دولة ذات أبعاد متعددة كالإمبراطورية العثمانية، فإن انتشار حركة كهذه تدعو إلى تضامن إسلامي عام، فانه سيكون سببا في خلق

---

252 سلمان فائق، مجموعة، fol 4b.

253 العزاوي، "خلفاء مولانا خالد"، ص ٧٢٠.

254 الحدائق الوردية، ص ٢٣٢.

"شعور بالاغتراب لدى الجاليات غير المسلمة"[٢٥٥]. وعلى هذه الخلفية فإن بإمكاننا أن نفهم، ربما، تصريح السلطان محمد أثناء جولة قام بها داخل المقاطعات الأوروبية في عام ١٨٣٧ حيث قال "من الآن فصاعدا، فأنا أميز المسلم فقط داخل مسجده، والمسيحي فقط داخل كنيسته، واليهودي فقط داخل معبده" وهو تصريح وصفه أوبسيني بانه "من الأفعال القوية الداعية إلى التحرر والتسامح"[٢٥٦].

وعلى أي حال، فانه بسبب هذه الاعتبارات وأخرى غيرها قرر السلطان محمد في عام ١٨٢٨ أبعاد شيوخ الخالدية ومعهم بعض مريدي الطريقة من اسطنبول. ومن أبرز المريدين الذين أبعدوا كان الشاعر المشهور كججي زادة ملا وعمر راسم أفندي حيث تم نفي الاثنين إلى سيفاس في شرق الأناضول[٢٥٧]. وفضلا عن ذلك، فإن السلطان آنذاك اصدر فرمانا إلى الحاكم العام في دمشق طالبا منه أن يقوم بترحيل الشيخ عبد الله الهواري، قائمقام الشيخ خالد وجميع الغرباء الآخرين (أي غير الدمشقيين) الذين ينتمون للطريقة، من دمشق إلى بغداد والسليمانية. وكان الحاكم العام في بغداد، أيضا، وصلته تعليمات بأن لا يسمح لهؤلاء بالعودة إلى دمشق وأن لا يسمح بإرسال أي خليفة إلى اسطنبول، أو إلى أي مكان آخر[٢٥٨]. وقد اتخذ

---

255 Abdolonyme Ubicini, Letters on Turkey, 2 vols., London, 1856, vol. 2, p. 112.

256 نفس المصدر.

257 انظر الهامش ١٢٥.

258 حول هذا الفرمان انظر : العزاوي، " مولانا خالد"، ص ٧٢١؛ Mühimme Defteri, no. 243.fols.41-42.

السلطان تلك الإجراءات بالرغم من موقف الخالديـة إزاء الـسلطنة والـذي اشرنا إليه سابقا. إن الصراع المرير مع محمد علي الـذي نـشب بعـد ثـلاث سنوات من اتخـاذ تلـك الإجـراءات، اجـبر الـسلطان علـى إيجـاد تفـاهم مـع الخالدية وان يتسامح معها، هي الـتي أصـبح لهـا وقتـذاك حـضورا قويـا في أناضول الوسطى والشرقية. بالإضافة لذلك فأن الـسلطان عـين مكـي زادة مصطفى عاصم افنـدي (١٨٣٣) لمنـصب شـيخ الإسـلام والـذي يعتـبر، كمـا قلنا سابقا، من مريدي الخالدية. وقد ظل مصطفى عاصم في هذا المنصب لأربعة عشر سنة قادمة حتى وفاته في عـام ١٨٤٦، رغـم حقيقـة انـه غـير معروف بتمرسه عاليا بالعلوم الدينية[٢٥٩]. وكان الـشخص الـذي حـل محلـه وهو عارف حكمت بي الذي يشاركه نفس وجهة النظر، رغم عدم تـوفر دليل بأنه كان منتميا للطريقة. إن هذه الإشـارات وأخـرى غيرهـا تجعلنـا نؤمن بأنه في بـداية مـرحلة التنظيم فان النـقشبنـدبة- المجدديـة وفروعهـا كان لها حضورا بـارزا عـبر عـن نفـسه في عـدد التكايـا الـتي كانـت تـشغلها الطريقـة. ورغـم وصـولها المتـأخر لمدينـة اسـطنبول فـان عـدد تكايـا النقشبنـدية-المجددية فاق عدد اي طريقة اخرى[٢٦٠].

---

259 Ilmiyya Salmamesi, p. 580.

260 انظر إلى الدراسة الثامنة من كتابي:

Studies on Islam and the Ottoman Empire in the 19th Century, Istanbul, 2001.

خاتمة

لقد كانت الخالدية أهم حركة دينية داخل الإمبراطورية العثمانية خلال القرن التاسع عشر، فقد خلفت وراءها تأثيرا لم ينقطع، على الدولة وعلى المجتمع سواء بسواء. ويجب أن نفهم ظهورها وانتشارها السريع باعتباره رد فعل ضد الشعور العام بضعف الدولة وتفسخ المجتمع الإسلامي. ومما زاد في تعميق هذا الشعور هو تلك الأحداث التي شهدتها اسطنبول في عام ١٨٠٧ ١٨٠٨ ومنها: تنامي دور الحكام المحليين (أمراء، باشاوات، أعيان، والإقطاعيين) والذين كان ينظر إليهم باعتبارهم سبب لضعف السلطنة، وتزامن ذلك مع اندلاع الثورة اليونانية التي كانت مؤشرا لصعود الجاليات غير المسلمة ماديا وثقافيا.

لقد دعت الخالدية، عن طريق ربطها الصوفية بالتعلم، إلى التمسك بقواعد الشريعة، وتصحيح الاعتقاد وإتباع السنة. وقد تحولت هذه الدعوة إلى دعوة لنهوض ديني اعتبر كشرط أساي لنهوض جماعة المسلمين. ومن أجل ضمان هذا النهوض كان يتم التأكيد على دور السلطان باعتباره قائد الأمة و"خليفة أعلى"، ودعوة المسلمين للوقوف وراءه والصلاة لنصرته على أعداءه. وربما يفسر هذا لماذا تقبلت قطاعات واسعة من النخب في اسطنبول الخالدية بسهولة.

إن السلاطين العثمانيين، وبالضد ربما من الحكام المحليين، عرفوا تقليديا بحمايتهم للطرق الصوفية ومساعدتها. وكان للعديد من السلاطين، بدءا من عثمان مؤسس الدولة، شيخ صوفي مقرب منه. لقد انتشرت التكايا الصوفية في اسطنبول واستخدمت كمراكز اجتماعية-

دينية وكذلك مراكز ثقافية. ورغم ذلك فان محمد الثاني ما كان يبدو انه يثق بالخالدية وحاول، كما مر بنا سابقا، أن يبعدهم من اسطنبول في عام ١٨٢٨. ولكن بسبب نزاعه مع محمد علي حاكم مصر فأنه كان مجبرا، ربما إرادة منه، على الوصول إلى تسوية معهم. ومن بعده وحتى صعود علي وفؤاد في الخمسينيات من القرن التاسع عشر فان النقشبندية- المجددية وفروعها، وبضمنها الخالدية، أصبحت الطريقة المفضلة أكثر من غيرها في المدينة، في أوساط كبار العلماء والموظفين الحكوميين، وبدأت تشغل اكبر عدد من التكايا، أكثر من أي طريقة أخرى. وفي المحافظات، خصوصا في الأناضول والمناطق الكردية فقد أصبحت الخالدية، بعد جيل واحد من وفاة خالد، الطريقة المسيطرة بدون منافس.

ترجمها عن الانكليزية:

الدكتور حسين كركوش

الخلوة الأربعينية

(الخلوة) طريقة ادخلت في الخالدية من قبل الشيخ خالد. كان التمرين الصوفي فيما مضى على طريقة (الصحبة). ولكن ولظروف مر بها الشيخ خالد، كتغير مقر إقامته عدة مرات أو للبحث عن مصادر كافية (للزاوية) ولأتباعه المتعددين فأنه ادخل الخلوة الأربعينية الى طريقة وبهذا نجح في تدريب خلفائه أكثر من اي شيخ نقشبندي آخر قبله. فنشر خلفاؤه طريقته بعيداً وبشكل واسع.

وللمحافظة على وحدة الطريقة وإخلاص الخلفاء فرض طريقة الرابطة عليهم واجبرهم ايضا أن يطلبوا من مريديهم ممارسة الرابطة معه هو وبشكل مباشر وليس عن طريقهم. لهذا حافظ على وحدة طريقته الى آخر أيام حياته.

في الطريقة النقشبندية الطريق الذي ينبغي على المريد أن يسلكه هو طريق الصحبة، بمعنى مصاحبة الشيخ الكامل ومجالسته، الذي هو بدوره يقوم بتربية المريد وترقيته وارشاده للوصول الى معرفة الله[٢٦١]. اما الآداب (والتي تعني الأخلاق والعبادات) فإنها تبحث في وظائف المريد وواجباته تجاه شيخه. ومن بينها ترك الأنانية والتجرد والإنحياز التام له. بحيث

---

[261] ينظر : تاج الدين زكريا العثماني، رسالة في بيان آداب المشيخة و المريدين، كذلك الحديقة الندية ص ٨٦ ٨٧، البهجة السنية ص ٤١ و ذيل الرشحات ص ١٨.

يطيعه طاعة تامةو يخدمه كيفما يريده هو. كما عليه ان لا يتصل بشيخ آخر سواه. ويعد شيخه وحده باباً للدخول في عالم الحقيقة[٢٦٢].

وإذا اقتنع الشيخ بجدية المريد واستعداده واشتياقه يبدأ بتربيته الروحية والمعنوية، والمدة التي تستغرقها هذه التربية من اللحظة التي يطلب فيها المريد من شيخه المدد والإرشاد وينسب نفسه اليه، الى اللحظة التي تكتمل فيها الدورة التربوية، تختلف من شيخ لآخر، فعلى سبيل المثال نجد أن الشيخ احمد السرهندي أتمها في شهرين[٢٦٣] بينما اتمها الشيخ خالد في غضون سنة واحدة، حينما قضاها في زاوية بدهلي، وعادة ما تستغرق اكثر من هذه الفترة وقد تصل الى عدة سنوات، لكنها عادة تأخذ اكثر من ذلك[٢٦٤]. يعد الشيخ خالد شأنه كغيره من مشايخ النقشبندية أن الصحبة هي الخطوة الأولى في طريق الهداية الى معرفة الله[٢٦٥]. لكن لا يبدو لنا واضحاً أنه بنفسه قد سنحت له الفرصة والظروف المناسبة ليقوم بتجربة هذه الطريقة أسوة بغيره من النقشبنديين. مع انه لم يغفل قط

---

262 انظر : الحديقة الندية ص ٨٢-٨٥، ذيل الرشحات ص ١٩٨، الرسالة التاجية رقم ١١ البهجة السنية ص ٢٦، وكذلك ج. س. تريمينغهام، الطرق الصوفية في الإسلام (اوكسفورد ١٩٧١) ص ٢١٣، ٢١٥.

263 ذيل الرشحات ص ٢٥، البهجة السنية ص ٧٧.

264 عن الشيخ خالد انظر ملاحظة ١ ص ٢٧ و للوقت الذي قضاه خواجة بهاء الدين في الصحبة، انظر: ترجمة المنزلاوي للمكتوبات (عين الحياة) ص ٥٠، البهجة السنية ص ٧٧، الشيخ غلام علي قضى ١٥ عاماً بصحبة شيخه، ذيل الرشحات، انظر : كذلك ص ٧٣ ص ١٥٦.

265 الحديقة الندية ص ٨٦-٨٧. البهجة السنية ص ٤١-٥٣.

هـذه الخطـوة، إذ أنــه كـان في أغلـب أوقاتــه يـولي اهميــة اكثــر بالإعــداد الروحي المركز وبالصحبة المستمرة للمريد مع شيخه. ولهذا كان كلما أتـاه مريـد وطلـب منــه أن يرشـده، كـان يتعهـد بــه الى أحـد خلفائـه ليبـدا بتربيته[٢٦٦]. وبعد هذه الفترة الوجيزة تبدأ دورة روحية مباشرة وجديدة أمدها اربعون يومـا بإشـراف الـشيخ خالـد او احـد خلفائـه. فإذا لم تكـن النتيجة مرضية فإن هـذه العمليـة تـستأنف مـن جديـد. هـذا الأسـلوب في الإرشاد السريع والذي يعرف في أدبيات الشيـخ خالـد بالرياضة الأربعينيـة، ينطبق علـى المنزلاويـة، الطريقـة المبتكـرة للمجدديـة[٢٦٧] والـتي لم تطبـق عند النقشبندية الا مرة او مـرتين[٢٦٨]، وعلى العكس مـن ذلـك فقـد منعهـا عبد الخالق الغجدواني بقوله : أغلقوا باب الخلوة وافتحوا باب الصحبة[٢٦٩].

---

266 مـثلا انظـر : المجـد التالـد ص ٥٠-٥٥ و ٦٣. الحـدائق الورديـة ص ٢٤٤، ٢٦٠، ٢٦٣ و ٢٨١.

267 لتعريف و فائدة الخلوة بواسطة الشيخ خالد، انظر المنـزلاوي، ذيـل الرشـحات ص ٢٠١، الحدائق الوردية ص ٢٦٢-٣، ٢٦٤، ٢٨١ .

268 محمد زاهد الكوثري، ارغام المريد (اسطنبول، ١٣٢٨ هـ) ص ٨٢-٣ ووافقه القاضـي محمد السمرقندي خليفة خواجة احرار. وعلـى أي حـال فإن المنـزلاوي يؤكـد في ذيـل الرشحات أن الباقي بالله حين بدأ البحث عن مباديء الطريقة لـدى الـشيخ الخـواجكي الأمكنكي، ان الشيـخ قد هبه درجة عالية من الإستعداد و.. وقد جلس معـه في الخلـوة ٣ ايام متتالية. ص ١١. اما المريد الـشهير للبـاقي بـالله تـاج الـدين العثمـاني فيبـدو هـو ايضا قد طبق طرائق الخلوة، انظر رسالته (رقم ١٤، ص ٢٨ فوق) الورقة ١٧أ.

269 رشـحات عـين الحيـاة ص ١٩٠، مـاذا يعـني الغجـدواني بقولـه : ينبغـي للمريـد الا يفصل نفسه من الشراكة مع الـشيخ. انـه يحـاول أن يعطـي تعريفـا لـمبدأ(الخلـوة في

اما السرهندي فقد رفضها بصراحة، وأعلن في رسالة الى الخواجة قاسم ان مشايخ النقشبندية تركوا الأربعينات لأنها لم توجد في بدايات الإسلام. واختاروا الصحبة لأنها سنة[٢٧٠]. ويروى عن خواجة بهاء الدين نقشبند مؤسس السلسلة النقشبندية أنه قال : انني لم أتلق الطريقة من الكتب وانما عن طريق الخدمة[٢٧١] خدمة الشيخ الكامل بعد صحبة طويلة وشاقة. ومع هذه السنن لهؤلاء المشايخ نجد الشيخ خالد يؤكد لخلفائه وأتباعه على هذه المجاهدة (الخلوة) دون اي خلاف او اعتراض[٢٧٢]. وهكذا يبدو أن الخلوة الأربعينية قد اصبحت عملية اساسية في الطريقة الخالدية. والسؤال هنا لماذا اختار الشيخ خالد هذا الأسلوب ؟ ليس ثمة ايضاح بهذا الصدد في أدبيات الخالدية. حتى المنزلاوي الذي يحيل الإجابة على هذا السؤال الى ذيل كتاب الرشحات لم يوضح شيئا سوى القول بأن الشيخ خالد بدا له[٢٧٣] أن طريق الصحبة طريق بطيء وبحاجة الى فترة طويلة، وكما اشرنا سابقاً قد تستغرق عدة سنوات، حتى يقطع المريد

الأنجمن) بمعنى العزلة ضمن الجمع. وباي تضمين كان فإن الأستاذ يرفض الخلوة إجمالاً.

270 احمد السرهندي، المكتوبات، الترجمة الى العربية من قبل محمد مراد المنزلاوي، ٣ مجلدات (مكة ١٣٠٧) ١/ ص ١٤٨ المكتوب ١٦٨ و مج ٣ المكتوب ٦٩ ص ٨٦-٧ وانظر ايضاً ذيل الرشحات ص ٢٠١.

271 الحدائق الوردية ص ١٦٠ و رشحات عين الحياة ص ١٧٥.

272 فمثلا يفرض خلفاء الخالدية على مريديهم الدخول في الخلوة، انظر الحدائق الوردية ص ٢٧٣، ٢٧٤، ٢٧٥، ٢٧٩، ٢٨١، ذيل الرشحات ص ١٨٤.

273 المصدر السابق ص ٢٠١، وعبارته هذه : لأمر بدا له.

مراحل التربية الروحية وينال النسبة، وهذا امر ليس بمقدور كل شخص أن يفعله سوى النخبة. وهم جماعة قليلة تتحمل وتعقد العزم على بلوغ هذه الحالة في هذه المدة القصيرة. إذن فإن الدعوة بهذه الطريقة لا تنتشر بالسرعة المطلوبة، ولا ينضم اليها سوى اعداد قليلة ومحصورة، وإذا كانت الصحبة مقبولة لدى المشايخ السابقين فإنها لم تعد كذلك عند الشيخ خالد. ومن جهة اخرى كانت ظروفة مختلفة، وكانت مواقف الولاة والحكام منه ومن حركته غير ودية، ولم يكن هو واثقاً ابداً من البقاء طويلاً في أي مكان[٢٧٤]. فلم يكن بإمكانه أن يصحب معه مريديه في مكان لفترة طويلة. بالإضافة الى أن بقاء أتباعه بصحبته كان يكلفه كثيراً، إذ كان عليه أن يعيلهم، الأمر الذي كان فوق طاقته، مثلما حصل أثناء إقامته في بغداد (١٨٢٠-١٨٢٣)، حيث كان صعبا عليه الإنفاق على زاويته هناك[٢٧٥]. ومن جانب آخر كان الشيخ يحس بالحاح شديد من أتباعه للإسراع بنشر تعاليم النقشبندية المجددية[٢٧٦]. وهذا الأنتشار يمكن فقط عن طريق مجموعة كبيرة من الخلفاء والأتباع[٢٧٧]. وقد تم هذا الأمر حقيقة للشيخ خالد بواسطة الخلوة، حيث ربى افراداً كثيرين في مدة قصيرة نسبيا لا تتجاوز ١٦ عاماً، وهذا مكسب كبير وقياسي.

---

274 للمشكلات التي واجهها الشيخ خالد انظر مقال الحوراني (رقم ١ ص ٢٧ فوق) و البحث الأول ص f١٧.

275 المجد التالد ص ٣٩.

276 لمعرفة هذا الوجه من بعثة خالد انظر البحث الأول ص ff٢٢ .

277 لاتوجد قائمة كاملة لخلفاء خالد الا في الحدائق الردية ص ٢٥٩-٢٦١ و المجد التالد ص ff٥٠ القائمة التقريبية المتراكمة.

مسألة الرابطة : الصحبة والرابطة

ومـن تعـاليم النقـشبندية ومواضـيعها الـتي توصـل الى معرفـة الله (الرابطة)، وهي صلة او عقد بين المريد والشيخ، فمنذ بداية النقشبندية نعلم أن الرابطة استخدمت من قبل الـشيخ حسن العطار الـذي كـان ابـن بنت خواجة بهاء الدين نقشبند[٢٧٨]، الذي كان يعلم أتباعه كيفية الإتصال بـصورته وشـكله. فكـان يحـدثهم عـن الرابطـة ويؤكـد لهـم أنهـا نـوع مـن اللاوعي في هذا العالم.

وهذه المرتبـة تسمى في التصوف بالعدم او الغيبـة (اللاوجود واللاوعي)، وللوصول الى هذه الحالة يقـوم المريـد باستحضار صـورة الـشيخ في خيالـه وتصوره، ثم ينقلها الى قلبه ثم يستسلم للإرادة، وكلما غلبته هذه الحالـة كان المريد أكثر إعراضاً عن الدنيا وأكثر فقـدانا للـشعور بهـا[٢٧٩]. وبـالرغم من العطار يبدو أن ثمة شكوكا بشأن الرابطة، فلا يظهر أنها لقيـت قبـولاً واسـعاً او انهـا طبقـت بـين أتبـاع النقـشبندية، وأكثـر مـن ذلـك يبـدو ان الرابطة لم تشكل عملا الزامياً، وانما عمـل استحبابي. فخواجـة عبـد الله الأحـرار[٢٨٠] وهو جيل مابعد العطار يشهد بقوله : حين أتيت لأخذ الإجازة

---

278 وقد كان ابن علاء الدين الغجدواني خليفـة بهـاء الـدين و صـهره. انظـر رشـحات عين الحياة ص ff٦٠ و ص ffv٥.

279 الرشحات ص ٧٦ و ٧٩، الحدائق الوردية ص ١٤٨.

280 عبيد الله الأحرار (توفي ١٤٩٠) اصلـه مـن قريـة قـرب طاشـقند وهـو ابـرز شـيخ نقشبندى بعد خواجة نقشبند في القرن الخـامس عـشر، انظـر بـشأنه : الرشـحات ص ١٥٩، ٢٧٠.

مـن شـيخي يعقـوب الجرخـي، سـأل الـشيخ العطـار عـن معنـى الوصـول الروحـي الـشامل للرابطـة وأكـد عليـه : لا تخـف مـن تلقـين الرابطـة ولاتتعجب منها، وعلمها الراغبين[281]. وعلـى كـل حـال فـنحن لـسنا واثقـين من أن (الأحرار) كان حريصاً على تعليم الرابطة في البدء مثل العطار أو أنه فسرها بمثل ما فسرها به هو. ويبدو لنا أنه عد الرابطة كصلة للحب او بـالأحرى (نـسبة حبْيَـة) بـين المريـد والـشيخ، والـشيخ هـو الواسـطة الـشريفة بـين العابـد وربـه[282]. إن الأحـرار يـبرر الرابطـة بتفـسير الآيـة القرآنية (كونوا مـع الـصادقين) بمعنـى ابقـوا في شـراكة مـع الـصادقين او المـؤمنين. أي بمعيـة شـخص الـشيخ، علـى سـبيل المثـال أن تكـون صـاحباً ومصاحباً للشيخ عن طريق (الـصحبة). وأن تكـون معـه معنويـا وروحيـا عن طريق الرابطة، حتى ترتبط به بالقلب. وهكذا يتنور المريد بأخلاق الشيخ وأوصافه. وعن طريق الرابطة يكون مصاحباً له سـواء كـان الـشيخ حاضراً او غائباً[283]. بعبارة أخرى تشكل الصحبة والرابطة لدى (الأحـرار) قاعدة واحدة او مبدأ واحداً. اي الرابطة شكل من أشكال الصحبة. وأحمد السرهندي أسوة بالأحرار يعتبرها (رابطة المحبـة) مـع شـيخ كامـل، وهـذا الشيخ يمثل قدوة ونموذجاً لـ (المقتدى به)[284]. فإذا تمـت الرابطـة للمريـد دون تكلف او سبب خارجي فإنها تعـني ان هـذه الـصلة قـد بلغـت الكمـال

---

281 المصدر السابق ص ١٨٤.

282 المصدر السابق ص ١٨٧-١٨٨.

283 المصدر السابق ص ١٨٤ ١٨٥، الحدائق الوردية ص ١٦١، القرآن السورة ٩ الآية ١٢٠.

284 المكتوبات مج ١ص ٢٥٢ المكتوب ٢٦٠، وايضا مج ١ ص ٢٤٩.

وانـه مـستعد للتربيـة الروحيـة[285]، ولـيس معلومـا لحـد الآن مـا إذا كـان الأحرار والسرهندي قد طلبا من أتباعهم ومريديهم أن يتصلوا بهمـا عـن طريق الرابطة فيحضروا صورتهما وشكلهما للوصول الى حالـة روحانيـة والى مرتبة العدم اي مرتبة اللاوعي والفنـاء. بـل علـى العكس مـن ذلـك يعطـي كتابـا (الرشحات) و(المكتوبـات) اولويـة للـصحبة، وهـي المـصاحبة المباشرة للشخص مع الشيخ والتي تستغرق عدة سنوات غالباً. فنحن نجـد السرهندي مثلايكتب لأحد أتباعه بهذا الصدد فيقول : إن اويـس القرنـي لم يـصل قـط الى مرتبـة أصغر صحابي مـن صحابة الرسـول، إذ لاشـيء يـساوي الـصحبة[286]. ومـع هـذا التأكيـد علـى الـسنة إذن لا عجـب ان يكـون السرهندي واصلاً لهذه المرتبة. لكن بعض مشايخ النقشبندية لا يوافقـون السرهندي ولهم رأي آخر. فمن معاصريه في الهند ثمـة الـشيخ تـاج الـدين زكريا العثماني[287] وهو مثله تلميذ الخواجة البـاقي بـالله، يعطـي الأولويـة للرابطة في تعليم الطريقة. فهو يرى أن على المريد أن يحافظ على صورة الشيخ وشكله في تصوره وخياله. حتى يكسب صفات الشيخ وأخلاقه. فإذا احـس بـأن المريـد لا يترقـى ولايمـضي قـدماً فعلـى المريـد أن يـسعى لنقـل

---

285 المصدر السابق مج ١ ص ١٦٠ مكتوب ١٨٧.

286 المـصدر الـسابق مـج ١ ص ٢٠٠-٢٠١، مكتـوب ٢٢٢، (التاكيـد علـى المعـدن)، ايـضاً المكتوب ٦٦ في مج ١ ص ٧٨ الذي يقول فيه : إن وحشي قاتـل حمـزة عـم الـنبي افـضل من أويس القرني لأن له مرتبة صحبة النبي. و ايضاً مج ١ مكتوب ٥٨ ص ٨٠.

287 ينظر بشأنه : محمد المحيبي، خلاصة الآثر في أعيـان القـرن الحـادي عـشر مـج ٤ (طبعة القاهرة ١٢٨٤/ ١٨٦٧) ج ١ ص ٧٠-٤٦٤، و كذلك ينظر الحديقة الورديـة ص ١٧٨ و ذيل الرشحات ص ١٤.

صورة شيخه من الخيال الى القلب عن طريق كتفه الأيمن. ما يمكن تسميته بالثمالة الروحية (السكر) او فقدان الوعي (الغيبة)[٢٨٨]. وهي مرتبة في الطريق الروحي للوصول الى معرفة الله.

بعبارة أخرى ثمة مفهومان للرابطة في الطريقة النقشبندية : الأول منهما مفهوم العطار والعثماني باعتبارها وظيفة روحية تساوي الذكر. والثاني : مفهوم السرهندي الذي يبقي الرابطة ضمن بنية الروابط الإجتماعية المشتركة بين شخصين هما المرشد والمريد. ويبدو ان الاحرار اقرب الى السرهندي منه الى العطار في هذا الموضوع.

الشيخ خالد والرابطة :

ورغم أن المجددي نفسه (أي الشيخ خالد) يبدو أقرب الى مفهوم العطار والعثماني بشأن الرابطة ويرجح هذا المفهوم على مفهوم السرهندي والأحرار، إلا أن للرابطة في المدرسة الخالدية وارشادها الروحي مكانة محورية كقاعدة أساسية متميزة لها تاثير كالذكر[٢٨٩]. اما ابن سليمان البغدادي الذي كتب أول كتاب في الطريقة الخالدية _ وبمساعدة الشيخ خالد نفسه ظاهراً - فقد عرف الرابطة بقوله : هي تعلق القلب بمرشد كامل واصل الى مقام المشاهدة مشاهدة الله- وإبقاء هذه الصورة في الخيال

---

288 ينظر : الرسالة التاجية الورقة ١٧ أ و الورقة ١٢٧أ ب.

289 ينظر : الحديقة الندية ص ٨٧ و البهجة السنية ص ٤٢.

حتى في غيابه[290]. وبمحافظة المريد على هذا ينال العناية التي ينالها من الذكر. وأضاف محمد الخاني خليفة الشيخ خالد والقريب منه جدا في دمشق : وذلك لأن الفناء في الشيخ مقدمة للفناء في الله[291]. ثم يتطرق الخاني الى آلية الرابطة والدخول في حالة اللاوعي (الغيبة) والجذبة[292].

وكان الشيخ خالد قد أمر أتباعه بمن فيهم الخلفاء والمريدون بأن يحضروا صورته وشكله (الرابطة). وفي هذا كان الشيخ على خط العطار والعثماني ومتفقا معهما. لكن السؤال هنا يكرر نفسه : لماذا يطلب الشيخ خالد من خلفائه ومريديه أن يتصلوا به وحده دون غيره من أساتذتهم المباشرين، حتى الذين لم يروه ابدأ. لدى كثير من المسلمين الأتقياء يعد هذا الموضوع تبجيلاً للمرشد، الأمر الذي لا سابقة له عند النقشبندية في أغلب الظن. وفي الحقيقة ان جميع مشايخ النقشبندية متفقون على الرابطة بين المريد وشيخه او بينه وبين أستاذه المصاحب له المتصل به، لكن لماذا يصر الشيخ خالد على أن يتصل أتباعه به وحده ؟ كثير من خلفاء الشيخ خالد استقروا في مدن وممالك الدولة العثمانية، وعملوا وخدموا بحماس كبير في هذه الأماكن وأداروا المراسم بصورة جيدة وجمعوا حولهم مريدين كثيرين، وحين اراد بعضهم أن يربوهم ويربطوهم بأنفسهم اعترض عليهم الشيخ خالد، وكان هذا سببا للخلاف

---

290 ينظر : الحديقة الندية ص ٨٧ و كذلك البهجة السنية ص ٤٢ وحول مساعدة الشيخ خالد في كتابة الرسالة انظر :المصدر السابق ص ٣ و رقم ٢ ص ١٣من الدراسة الأولى.

291 ينظر : البهجة السنية ص ٤٢ ثم انظر : تريمنغهام ص ٢١٣.

292 البهجة السنية ص ٤٣.

بينه وبينهم ومن هؤلاء عبد الوهاب السوسي الذي كان من اهل العمادية في كردستان ومن أوائل الذين انضموا اليه وكان اول خليفة له ارسله الى اسطنبول، حين نجح في مهمته يبدو أنه طلب من مريديه ان يرتبطوا به ويحضروا صورته هو، ورغم إنذار الشيخ خالد له لكنه استمر في عمله هذا، فطرده الشيخ من الطريقة ومني بعواقب وخيمة[٢٩٣]. شخص أخر وقع في النزاع مع الشيخ خالد كان الشيخ اسماعيل الشرواني من خلفائه الأقدمين وهو من اهل شروان في جنوب القفقاز[٢٩٤]، بعد أخذه للطريقة استقر في أماسيه في أواسط شرقي الأناضول، وبواسطته انتشرت الخالدية في داغستان والشيشان[٢٩٥]. في بعض الحالات بدأ الشرواني بالدعوة لنفسه بأن يرتبط المريدون به دون إذن من الشيخ خالد ، وحين علم الشيخ خالد بذلك بعث اليه برسالة شديدة، أنذره فيها وأمره بالكف عن هذه التعاليم وإلا فسيقطع عنه كل صلة. كما أعلمه بالإضافة الى هذا أن لا

---

[293] الحديقة الندية ص ٦٨ رقم ١، الحدائق الوردية ص f٢٣٢ ، محمد ابن عابدين، سل الحسام الهندي لنصرة مولانا خالد النقشبندي، في مجموعة رسائل ابن عابدين مج٢ (اسطنبول ١٣٢٥) ص ٢٨٤-٣٢٥.

[294] عن اسماعيل الشرواني انظر : اسعد صاحب، بغية الواجد في مكتوبات حضرة مولانا خالد (دمشق ١٣٣٤/١٩١٥-١٩١٦) وبعدها بغية الواجد ص ١٧٤-١٧٥ يقول الصاحب إنه ربى عدة خلفاء و بعثهم الى المجتمعات المسلمة في القفقاز و حوض الفولغا، ص ١٧٥.

[295] الذين نظموا و قادوا حركة المريدين ضد الروس كانوا من أتباعه، انظر : المصدر السابق. جمال الدين الغازي الغموقي الداغستاني، الآداب المريدية في الطريقة النقشبندية (بتروفسك ١٩٠٥) ص ٨٠ وانا ممتن للدكتور م. غامر لهذا المصدر.

يولي أحداً الخلافة والنيابة الا اذا طلب هو منه صراحة[٢٩٦]. وبعد هذه الرسالة عاد اليه، ومن ثم لم يتجرأ أحد بعده أن يفعل مثل فعلة اسماعيل. وهنا يبدو تناقض في موقف خالد من المسألة، فمن جهة كان يرشد خلفاءه ومريديه ويعينهم لنشر الطريقة ومن جانب آخر لم يكن يسمح لهم بالرابطة، وهذا يعني أن هؤلاء ليسوا بمشايخ كاملين برأيه، فإذا كان وضع هؤلاء هكذا فكيف وثق بهم ورباهم وأرشدهم وأوكل اليهم تربية المريدين والمنسوبين في المناطق المختلفة بعيدين عن نفسه ؟ أضف الى ذلك أن مشايخ النقشبندية كما قلنا أوصوا بالرابطة مع الشيخ او مع المرشد الروحي. وهذا التصنيف ينطبق على الذين قام الشيخ خالد بتربيتهم دون سواهم. لكن خالد يصر على ارتباط أتباعه به وحده دون غيره، إذن يظهر أنه يعد نفسه هو الواسطة بين الخالديين والمرشدين والله. وليس واضحاً لماذا نال خالد هذه المكانة ؟ على أي حال يحكي لنا الشيخ محمد الخاني وهو خليفته السوري القريب جداً منه في دمشق في سني حياته الأخيرة. أن الشيخ خالد لم يتحدث يوماً عن خلفائه ومريديه بأنهم قد وصلوا الى الكمال، وكان إذا سأله أحد عنهم يجيب غاضباً : ليس لي مريد واحد وليس اسماعيل الأناراني سوى نصف مريد[٢٩٧]. ويجب القول ان اسماعيل الأناراني هذا كان ساعده الأيمن لعدة سنوات وكان اول من خلفه في المشيخة بعد وفاته[٢٩٨]. ينبغي أن نفهم من

---

296 انظر بغية الواجد ص ١٧٤-١٧٧ وايضاً الحديقة الندية ص ٧٩-٨٠ والبهجة السنية ص ٤٤-٤٥.

297 المصدر السابق ص ٤٥.

298 المصدر السابق والحدائق الوردية ص ٢٦٠-٢٦١.

هذا أن الشيخ خالد كان يستصغر خلفاءه ومريديه او كان لديه ما يبرر انكاره لرابطتهم. وبعد وفاة خالد واظب كثير من اتباعه على هذه الصلة وارشاد الأتباع والمريدين للتواصل والإرتباط بالشيخ بشكله وصورته ويفعلوا كل شيء من أجله بالإضافة الى الطاعة التامة.

مرة اخرى بالرجوع الى محمد الخاني من الممكن رابطة روحانية شخص ميت لكن بشرط أن يكون الشخص صوفياً حاذقاً [٢٩٩].إذن من الممكن الإرتباط بروح الشيخ خالد. وان النقشبندية لا يمكنهم انكار ذلك. فقد تربى بهاء الدين النقشبند مؤسس الطريقة بسبب (روح) الغجدواني. على اي حال فإن السرهندي يقيد هذا الأمر بأن يكون الشيخ محل الرابطة (مراداً). اما المريد المبتدي فيتولى إرشاده المرشد الحي [٣٠٠].

اختلاف الرأي في الرابطة

ولما كانت مسألة الرابطة موضع جدل ونقاش بين خالد وعدد من خلفائه كذلك أثارت اعتراضات بين جمع من اتباعه في أكثر من مكان. فأحد الإعتراضات إذ أنه لم يصلنا من النبي أنه طلب من أصحابه أن يحضروا صورته وشكله [٣٠١]، واعتراض آخر أثير بين أتباعه في اسطنبول بإنها بدعة في الطريقة... وليس لها أصل ولاأساس [٣٠٢].

---

[299] البهجة السنية ص ٤٣.

[300] المكتوب رقم ٢٨٦ في المجلد الأول ص ٣١٣ f.

[301] على سبيل المثال لدى حسين الدوسري في الرحمة الهابطة اسم الذات و الرابطة ص ٢٢٠ وهذه الرسالة كتبت اولا في ١٢٣٧/ ١٨٢١، ونشرت في هامش الترجمة العربية

وكلا الإعتراضين كان في حياة خالد وفي مطلع مهمته، فحفزه طبعاً هو وأتباعه للخروج دفاعاً عن تعاليمه. واستمرت ادبيات خالد في الذود عن الرابطة الى ان ظهرت بين حين وآخر باللغتين العربية والتركية العثمانية ما يثير الإعتراض والشك في هذا العمل[٣٠٣]. في هذه الأدبيات نحي الإعتراض الأول جانباً وركزت الأجوبة على دفع الإعتراض الثاني، للتدليل على إظهار الرابطة كعملية مقبولة في الطريقة النقشبندية، كما هي مقبولة في سائر الطرق وفي العرف الصوفي بوجه عام.وكذلك تتفق مع الإسلام التقليدي المألوف.

واول الأجوبة ظهر في رسالة قصيرة كتبها الشيخ بعنوان (رسالة في إثبات الرابطة)[٣٠٤] وأرسلها الى اسطنبول، فاستعملت هذه الرسالة كنموذج للأدبيات المتبعة بهذا الصدد. في هذه الرسالة نحى خالد بنفسه عن دفع الإعتراض الأول، وترك الرجوع الى السرهندي وسائر المشايخ المجددية في

للمكتوبات للمنزلاوي مج ١ص ١٨٤-٢٦٨. وحول الدوسري انظر : عباس العزاوي، خلفاء مولانا خالد، في مجلة المجمع العلمي الكردي المجلد ٢ (بغداد ١٩٧٤) ص ٢١٠ f ، وانا ممتن للدكتور م. تشودكويتز في E.H.E.S.S في باريس لهذه المقالة عن العزاوي.

302 محدد في إجابة خالد، الرقم ٤.

303 على سبيل المثال يوسف يانياوي، رساله رابطه (اسطنبول ؟ بدون تاريخ)، ابراهيم فصيح الحيدري، تحفة العشاق في الرابطة (اسطنبول ١٢٩٣)، ارواسي زادة عبد الحكيم، رابطه شريفه (اسطنبول ١٣٤٢)، فوزي الحاج محمد، عين الحقيقة في الرابطة و الطريقة (اسطنبول د. ت) المصدران الخيران بالتركية العثمانية.

304 لها عدة طبعات، في هذه الورقة استفدت من النص المنشور في بغية الواجد ص ٧٢-٧٩، و كذلك المنشور في الحدائق الوردية ص ٢٩٥-٢٩٧، وايضاً الترجمة المقتضبة في المجد التالد ص ١٨-٢١.

مناقشاته، بل لا يرجع حتى الى استاذه الشاه غلام علي. وانما يتكلم عن المشايخ الآخرين في الطريقة النقشبندية والطرق الأخرى.

ومناقشته الأولى تتأسس حول تفسير خواجة عبدالله الأحرار للآية القرآنية : كونوا مع الصادقين[٣٠٥]. لكن ماقصده ألأحرار ليس بالضرورة مايريده الشيخ خالد، فالرابطة لدى الأحرار شكل آخر من الصحبة بينما تكون عند خالد مبدأ وشيئا متمايزا، بل عملية مثل الذكر. فخالد كما قلنا كان يطالب تلامذته المباشرين وغير المباشرين بإحضار صورته وشكله في أخيلتهم وأذهانهم[٣٠٦]، وليس معلوما أن يكون الأحرار قد أخذ بهذا التفسير أم لا.

شيخ آخر ذكره الشيخ خالد في رسالته هو تاج الدين العثماني (ت ١٦٤٠) صاحب كتاب (رسالة في بيان المشيخة والمريدين) المشهور بالرسالة التاجية. فالعثماني وكما قلنا يعتبر[٣٠٧] رابطة الشيخ خالد مفهومة أكثر من رابطة الأحرار أو السرهندي، وأن خالدأ يستفاد منه أكثر، وهذا ما كتبه عبد الغني النابلسي في حاشيته على الرسالة التاجية، ولا يذكر خالد اسم سائر المشايخ النقشبندية في رسالته. على أي حال حاول الشيخ تبرير الرابطة ولم يتردد بالرجوع الى الأدبيات الصوفية الغنية في نهاية

---

305 ينظر ما سبق هذه المقالة.

306 انظر ما سبق من هذه المقالة.

307 وهذه التعليقة تسمى بـ (مفتاح المعية في طريق النقشبندية)، مخطوطة في ستاتسبايبليوثك، برلين اورينتابتياينغ رقم٩/ ٢١٨٨٩. انها توحي بأن رسالة تاج الدين قد تكون هي الملهمة لخالد في توجيهه للصلة بين الشيخ و المريد وفي الزامات المناحي النهائية المتضمنة للرابطة. انظر الحديقة الندية ص ff٨٤.

القرون الوسطى. وأقرب مصدر لهذا الغرض قد يكون عبد الوهاب الشعراني (توفي ٩٧٣هـ / ١٥٦٥م) في مصر، فيقتبس من كتاب النفحات القدسية فيما يتعلق بآداب الذكر قوله: السابعة من هذه العبادات هي أن يحضر الشخص صورة شيخه امام عينيه وهي من آكد العبادات[٣٠٨].

مصدر آخر وثيق الصلة بالموضوع يذكره الشيخ خالد هو الشريف الجرجاني (توفي١٤١٣ م) في قوله: إن حقيقة ظهور الولاية (للولي = القديس) تتمثل في أن المريد بإمكانه أن يحضر صورته وبركاته بعد مماته[٣٠٩]. وبالاستناد الى عدد آخر من مشايخ الصوفية ومفكريهم يقوي الشيخ خالد من مكانته التي قد لا ترتبط تماماً بما نحن بصدد تفسيره في هذا البحث، وفي النهاية ينصح الشيخ أتباعه في اسطنبول بالحذر من تشويه الحقائق وتحريفها من قبل (الغافلين)، مؤكداً أن طريقته ينبغي أن تصان من أحقاد المناوئين ومؤامراتهم. بعد ذلك يبدو ان الجدل والخلاف في الرأي قد توقفا لمدة. والأمر الذي ساعد الخالدية في هذا الموضوع كان مسألة (الرابطة) التي زاولتها طرق اخرى كالخلوتية، التي كان احد فروعها نشطاً في اسطنبول في الوقت نفسه[٣١٠]. لكن مشروعية الرابطة لدى المسلمين المتشددين ظلت مرفوضة ولم تقبل قط[٣١١].

---

308 انظر : بغية الواجد ص ٧٦.

309 المصدر السابق.

310 د. ي. ن. اوزتورك، كوتسال كونو ولي كوشادعلي ابراهيم خلوتي (اسطنبول ١٩٨٢) ص ff٧٧، ايضا ترمينغهام عن تطبيقات الطرق الأخرى للرابطة، ص ٢١٢-٢١٣.

311 انظر تفسير القرآن لمحمود الالوسي المعنون بـ (روح المعاني) (القاهرة ١٣٠١) مج ٩ص٧٧.

وفي عام ١٨٨٠ مثلاً أي لدى جيلين بعد وفاة خالد، فقدت الخالدية قدرة جيليها الأولين، بحثت مسألة الرابطة مرة أخرى وأثير حولها التساؤل من قبل عالم عراقي نعمان الآلوسي في بغداد[٣١٢]، ففي سؤال وجهه الى صديق حسن بهوبال الهندية[٣١٣]، طلب منه رأيه مستفسراً : هل لرابطة الشيخ من قبل المريدين أساس من القرآن او السنة ؟ فكما هو معلوم لدى الجميع أن الغاية من الرابطة أن يتصور المريد شيخه في غيابه، أو إذا اراد ذكر الله يتصور شكل شيخه، اليس هذا شركاً أصغر وضلالة ؟ والسؤال بحد ذاته يشكل نقداً قوياً لطريقة خالد النقشبندي، مع أن هذه الطريقة تعد نفسها متابعة شديدة للسنة ومازالت قوية في كردستان وبغداد ! اما صديق حسن الذي كان متشدداً للغاية فقد أجاب بقوله : إن المرابطة بدعة مقيتة. مضيفاً بأن الشاه ولي الله الدهلوي منعها قائلاً : لا تربطوا قلوبكم بأحد سوى الله[٣١٤].

وكل من السؤال والجواب لا يمكن المرور عليه مر الكرام دون إجابة، ولهذا فقد انبرى لرده ابن أخ الشيخ خالد في دمشق أسعد الصاحب الذي أعلن وراثته له[٣١٥] ودافع عن الرابطة وسائر أعمال خالد[٣١٦]. الا أنه لم

---

312 في نعمان الآلوسي نجل السابق (الفقرة ٦) انظر : محمد بهجة الأثري، علامة العراق (القاهرة ١٣٤٥) ص ٥٧ ٦٨.

313 حول صديق حسن، انظر : نعمان الآلوسي جلاء العينين (القاهرة ١٩٦) ص ٤٨-٥٠، ي سركيس معجم المطبوعات (القاهرة، ١٩٢٨) ص ١٢٠١-١٢٠٥.

314 المصدر السابق ص ٥١٦.

315 انظر بغية الواجد ص ٧٢ رقم ١، وحول اسعد صاحب انظراشارة مختصرة له في العالم، العدد الخامس، (بيروت ١٩٨٠) مج ١ ص ٣٠١.

يوفق في كتابه ومع الأسف للإيضاح والإجابة بصورة منطقية. ونحن بدورنا نحاول فيما يأتي أن نبحث ونحلل أهم مناقشاته في الطريقة، الواحدة تلو الأخرى. ومما ينبغي أن نقوله أنه بالرغم من المحاولات العديدة لأسعد صاحب في الدفاع عن الرابطة بكتابات عديدة[٣١٧]، الا أن هذه العملية الصوفية لا تتفق مع الإسلام التقليدي. وأي محاولة لتبريرها وربطها بالإسلام كما فعل صاحب ستبوء بالفشل، لأن مثل هذه العملية غير قابلة للفهم والتعقل الا في منظور التصوف.

لقد أجاب اسعد صاحب على السؤال : هل للرابطة أساس من القرآن والسنة ؟ بالإيجاب، إذ فسر الآية (اتقوا الله وابتغوا اليه الوسيلة)[٣١٨] كدليل لإثبات الرابطة، بمعنى أن الوسيلة هنا تعني الرسول او من ينوبونه وهم مشايخ الصوفية حسب رأيه، إذن الرابطة من أفضل الوسائل لمعرفة الله[٣١٩]. دليل آخر يقيمه الصاحب على الرابطة كأساس قرآني هو الآية (أطيعوا الله وأطيعوا الرسول واولي الأمر منكم)[٣٢٠] فيقول متسائلاً : ألا يستحق علماء الصوفية الكبار أن يدرجوا ضمن اولي الأمر ؟ ثم يقول : ألا

---

316 بعنوان نور الهداية و العرفان في سر الرابطة و التوجه و ختم الخواجكان، القاهرة ١٣١١.

317 والكتاب يشكل سلسلة من الإرجاعات و التساؤلات حول النقشبندية و سائر كتاب الصوفية فيما يتعلق بالرابطة، ولهذا فيه كثير من التكرار، وبعض المناقشات الأساسية مأخوذة من كتاب الدوسري (الرحمة الهابطة).

318 السورة ٥ الآية ٣٤ . صاحب ص٢٩.

319 اسعد صاحب ص٢٩-٣٠.

320 القرآن السورة ٤ الآية ٥٩.

يستحق أناس كالجنيد والجيلي والدسوقي والغزالي وعلماء كبار آخرين وكلهم من أهل الرابطة أن يطيعهم المؤمنون[321]؟

ومن الذين استحسنوا الرابطة (الدوسري) إذ يقول : كل شيء لم تمنعه الشريعة صراحة فهو مباح وجائز[322].

ويضيف الصاحب الى ذلك أن أكثر الطرق تشترك في الرابطة وتعمل بها، إذن فهي مجمع عليها وكل ما عده المسلمون حسنا فهو عند الله حسن كما نطقت به السنة[323]. كما أثبتت التجارب أن الرابطة تساعدنا للتخلي عن الأفكار العشوائية وتمنعنا من الغفلة[324]، فلماذا ينكرونها علينا ؟

وختاما يتوصل صاحب الى التوصية بأن الرابطة مندوبة، وان المريد يوصى بها لكن لا يلزم بها لتطبيقها، فإذا لم يقم بها فكأنه أهمل أدبا من آداب الطريقة[325]. وفكرة التوصية بالرابطة هذه يبدو أنها مستوحاة من نصيحة يعقوب الجرخي لعبيد الله الأحرار[326].

في مستهل القرن ١٩ على أي حال صدع حسين الدوسري لأول مرة بأمر الرابطة في الرسالة التي حررها أثناء حياة خالد، مع انه تهيب من نسبة هذه الرسالة الى نفسه كما يقول لنا[327]. وفي الواقع نحن في نشر هذه

---

321 الصاحب ص٣٨ و الدوسري ص ٢٢٩.

322 الصاحب ص٢٨، الدوسري ص ٢٢١.

323 الصاحب ص ٢٧.

324 المصدر السابق ص ٢٨ ٢٩.

325 المصدر السابق ص ١٩، ٢٨ و ايضا الدوسري ص ٢٢١ و٢٢٥-٢٢٦.

326 انظر فيما سبق من هذا المقال.

327 الدوسري ص ١٨٥.

الرسالة مدينون للمنزلاوي المنتمي والمشار اليه كفرع منافس للمجددية وناشط في مكةالى نهاية القرن[٣٢٨]، فقد نشرها المنزلاوي في حاشية ترجمته لمكتوبات السرهندي[٣٢٩].

في هذه المناقشات بين الدوسري والصاحب ثمة معالجات للتساؤل عن مرتبة خالد. ويجدر بالذكر أن خالداً كان ينافح عن الرابطة ويصر عليها لكنه لم يقل في اي موضع إنها مندوبة. اما صاحب حين أعلن أهمية الرابطة واوصى بتطبيقها فإنه كان يقصد بأن أحداً لا يجبر على أمر زائد عليها. بعبارة أخرى إن اتباع خالد يُعفون من الآن عن صلاتهم بصورة الشيخ خالد، إذا هم رغبوا في ذلك. وهذه الحالة يمكن تسميتها بنوع من المصالحة بين مرتبة خالد والتي كان عليها منتقدوه، بحيث تساعد على تكوين سمعة طيبة لهذه الطريقة، بإمكانها ان تنهي ظلال الشيخ المهيب، الأمر الذي كان الشيخ خالد يدعو اليه بالتواصل معه حصراً عن طريق الرابطة. وعلى أي حال بقي الشيخ خالد مبجلا لدى اتباعه في الطريقة لكن هالته أخذت تتراجع وتتضاءل في النهاية.

وقد سنحت لجيل أتباع مشايخ الخالدية فيما بعد فرص أكثر للتأكيد على ذواتهم، وكانت امامهم الحرية الأوفر لمتابعة طريقتهم، وأصبح بالإمكان التوسع خارجاً ضمن الطريقة الخالدية.

ترجمها عن الانكليزية :

صلاح محمد البرزنجي

---

328 انظر ما سبق من المقالة.

329 المكتوبات ١، ص ١٨٤- ٢٦٨ (في الحاشية).

دور الشيخ إسماعيل الشيرواني في الخالدية النقشبندية

تكوين شيخ متصوف

في بداية القرن التاسع عشر وبعد أفول نفوذ القاجاريين في داغستان اجتاح الروس هذا البلد واحتلوا دربند في عام ١٨٠٧. وتخلى القاجار في معاهدة السلام المسماة بكلستان (١٨١٣) عن كل نفوذ في داغستان[٣٣٠]. وحين شكل عدد من الأمراء المحليين جبهة ضد السيطرة الروسية تم سحقهم وسقط معظم المناطق تحت السيطرة الروسية المباشرة خلال أعوام ١٨١٨ و ١٨٢٠[٣٣١].

جاءت هذه الحوادث في فترة كانت داغستان تشهد فيها نهضة للوعي الإسلامي السني. ففي كتاب ظهر حديثا ويحتوي على مجموعة من سير العلماء الداغستانيين في أواخر القرن الثاني عشر والقرن الثالث عشر/ أواخر القرن الثامن عشر والقرن التاسع عشر[٣٣٢]، يمكننا أن نحس بتزايد

---

[330] يمكن الرجوع فيما يتعلق بمعاهدة كلستان إلى:
J. C. Hurewitz, The Middle East and North Africa in World Politics (الشرق الأوسط وشمال أفريقيا في السياسات الدولية) (New Haven, 1975), vol. 1, pp. 197-99.

[331] حول هذه الأحداث يمكن العودة إلى:
John F. Baddeley, The Russian Conquest of the Caucasus (الغزو الروسي للقفقاس), repr. with a forword by Moshe Gammer (London, 1999), pp. 123-51;
Anna Zelkina, In Quest for God and Freedom (في البحث عن الله والحرية), (London, 2000), pp. 69...

[332] Nadhir al-Durgili, Nuzhat al-Adhhan fi Tarajim 'Ulama' Daghistan, ed. by Michael Kemper and Amri R. Sixaidov (Berlin, 2004).

الولع لدى الجيل الجديد في الاطلاع على المواضيع الإسلامية والسير على أصول الشريعة. ونلاحظ حتى وجود أساتذة مثل سعيد الحركاني ومحمد اليراغي يتمتعان باحترام كبير في داغستان ويجذبان عددا كبيرا من التلاميذ[٣٣٣]. وهناك تلامذة آخرون توجهوا للدراسة تحت إشراف أساتذة في المدن الأناضولية. وكان إسماعيل الكردمري (al-Kurdmiri)، موضوع دراستنا هذه، احد هؤلاء. في الواقع، حين كان الروس يعتمدون في إدارة دفة الحكم على الطبقات الاجتماعية التقليدية ويتكئون على القوانين التقليدية، كان ثمة جيل جديد يتقدم نحو الأفكار الإسلامية السنية ونحو مفهوم ضرورة إعطاء الشريعة دورا في المجتمع الإسلامي.

مع هذا لم تكن دراسة الإسلام السني بشكل فردي مما يشجع الناس في هذه المناطق على طول القرن التاسع عشر. وكانت قناعاتهم تترسخ في تلك الفترة مع انتشار طريقة صوفية تقليدية هي النقشبندية الخالدية، والتي تم سوقها الى داغستان من قبل السيخ إسماعيل الكردمري حيث واجهت نجاحا مباشرا هناك.

ولد إسماعيل الشيرواني في عام ١٧٨٣/١١٩٧ في قرية (كُرد أمير) في قضاء شمخي (شمخا باللغة الروسية) في غرب مدينة باكو في خانات شيروان ويعرف بكردميري، نسبة إلى محل ولادته. وبسبب تركه شيروان وانتقاله إلى الأناضول أصبح معروفا تحت اسم شيرواني. كولد، بدأ إسماعيل التعلم

---

333 نفس المصدر، ص. ٤٣... بالنسبة للشيخ سعيد الحركاني، ص. ٥٤... بالنسبة لمحمد اليارعي.

مـع محمـد نـوري شمـاخي[334]. في عـام ١٨٠٠ انتقـل الى ارزنجـان في الـشمال الـشرقي مـن منطقـة أناضـول ليـدرس علـى يـد اوليـازادة عبـدالرحمن. وعاش عدة سنوات في محل إقامته الثاني في الأناضـول قبـل أن يتوجـه إلى بغداد لدراسة الحديث مع العالم الكردي المعروف الشيخ يحيى المزوري من مدينة العماديـة في كردسـتان العـراق. ودرس هنـاك أيضا مـا كـان يـسمى بـالعلوم الحكميـة مـع الملا محمـد ابـن آدم. ومـن ثـم سـافر إلى بـردور (أو البلـدور) في الجنـوب الغربـي مـن منطقـة الأناضـول (في عـام ١٢٢٠/١٨٠٥) حيث درس بعض الكتب الفقهية[335]. وبعد عام علـى ذلـك عـاد الى شـيروان وبدأ بتدريس الدروس الإسلامية واستمر في هذا مدة سبع سنوات.

خلال فترة الحج لعام ١٢٢٧/١٨١٢ قام بزيارة مكة[336]. وفي طريـق عودتـه زار المدينة والقدس واستمر في السير باتجاه اسطنبول حيث مكث عـدة

---

334 للحصول على معلومات حول سيرة الشيخ إسماعيل يمكن العودة إلى:
Mahmud Kema Inal, Son Sadriazamlar (آخـر الـصدور الاعظـم), (Istanbul, 1940), 1, 436, n. 1; Hüseyn Vassef, Sefine-i Evliya (سـفينة الاوليـاء), vol. 2, hazirleyan: Ali Yilmaz ve Mehmet Akkus, (Istanbul, 1999), pp. 371-73; and Fariz Xalilli, Mawlana Ismayil Siraceddin Şirvani Hayati, faaliyyati va Ardicillari (حياة مولانا سراج الدين شيرواني، نشاطاته وخلفائه) (Baku, 2003).

335 Vassaf, 11, 371 ; Xalilli, 27.

336 ليس واضحا أن استطاع أن يقوم بـالحج في عـام ١٢٢٧/كـانون الأول ١٨١٢. لم يغـادر في ذلك الوقت بقافلة منظمة إلى الحجاز إذ كان لايزال تحت سيطرة الوهـابيين. لا بـد أن يكون شيرواني قد غادر إلى هناك خارج الرحلات العثمانية المنظمة. أيا كان، وقعت مكة تحت سيطرة جيش محمد علي في ١٥ كانون الثاني ١٨١٣.

أشهر (١٢٢٧/١٨١٢). لا نعلم ما دفع بـه إلى التوجـه إلى هـذه المدينـة، ولكـن، مثل العديد من الشباب ذوي الإيمان الراسخ في ذلك الوقت، واستنادا على تحركه الآتي، كان إسماعيل الكردمري يبدو وكأنه يبحث عن مرشد صوفي. من الممكن أن يكون قد تلقى في اسطنبول نصائح ترشده إلى اخذ الطريقة النقشبندية المجددية على يد الشيخ عبدالله الدهلوي (المعروف أيضا باسم شاه غلام على) في دلهي والذي ربما كان في ذلك الوقت شيخ هذه الطريقة[٣٣٧]. ولكن يبدو أن أخبار الشيخ خالد كخليفة للشيخ عبد الله الدهلوي قد وصلت إلى سمعه حيث كان قد عاد منذ عامين من دلهي. وهذا ما قاد إسماعيل إلى القرار بأخذ الطريقة على يد الشيخ خالد[٣٣٨]. فترك البصرة متوجها إلى بغداد حيث كان الشيخ خالد ساكنا فيها لفترة قصيرة (١٢٢٨/١٨١٣) فأصبح مريدا له. وحين عاد الشيخ خالد إلى السليمانية فرافقه ومكث معه هناك.

كان إسماعيل الكردمري احد أوائل مريدي الشيخ خالد. وربما لهذا السبب قضى الشيخ فترة طويلة معه وقام بجهد كبير لتدريبه على أصول النقشبندية المجددية. وبالإضافة إلى ذلك وحسب التقاليد النقشبندية

---

337 حول الشيخ عبدالله الدهلوي يمكن الرجوع إلى: عبد المجيد الخاني، الحدائق الوردية، (القاهرة، ١٣٠٨)، ص. ٢٠٩ وفيما بعد؛
C. W. Troll, Sayyid Ahmad Khan, (سيد احمد خان), (New Delhi, 1978), pp. 30f...
338 Vasaf, II, p. 372 ; Xalilli, p. 27.

يجب على الشيخ أن يتعلم الكثير في العلوم الإسلامية فان إسماعيل كان مهيئا لدراسة مواد علوم الظاهر وعلوم الباطن[٣٣٩].

حسب لوحة مكتوبة باللغة العربية ومعلقة على جدار ضريح إسماعيل شيرواني في اماسيا والتي نقلها المؤرخ وكاتب السير العثماني محمود كمال انال المتوفى سنة ١٩٥٧، والتي يمكن اعتبارها كالسيرة الرسمية للشيخ إسماعيل[٣٤٠]، ويكون قد بقي في زاوية الشيخ خالد في بغداد وفي السليمانية حتى عام ١٢٣٣/١٨١٢-١٨١٣. هذه الفترة التي تقترب من أربع سنوات تشكل فترة استثنائية في طولها في التقليد الخالدي[٣٤١]. وتدفعنا إلى الافتراض بان إسماعيل الكردمري تلقى ممارسته عن طريق الصحبة والتي تقضي بان يرافق المريد "شيخا كاملا" يبقى في زاويته لفترة طويلة، قد تصل إلى سنوات. وخلال هذه الفترة يلازم صحبته ويخدمه ويخضع لأوامره. وحينما يتأكد الشيخ من أن مريده قد تعلم ما فيه الكفاية في أصول الطريقة وانه مطلع تماما على تعليماته ودروسه وانه مستعد لحمل رسالته حين ذاك يأمره كخليفته ويرسله لنشر الطريقة في منطقة يحددها الشيخ نفسه[٣٤٢].

---

339 المصدر السابق., p. 31 ; Vassaf, II, p. 27.

340 M. K. Inal, Son Sadriazamlar, 1, p. 436, n. 1.
حول صورة اللوحة يمكن العودة إلى: Xalilli, p. 42.

341 حول الفترة التي قضاها مع الشخ خالد ينظر الى: Xalilli, p. 31

342 حول ممارسة الصحبة في الخالدية يمكن العودة إلى : محمد بن سليمان، الحديقة الندية، المطبوع على هامش ابن سند، أصفى الموارد من سلسلة أحوال الإمام خالد،

بهذا المعنى، وكواحد من أوائل مريدي الشيخ خالد، كان إسماعيل محظوظا أن يتدرب في هذا الاتجاه. لأن الشيخ خالد كان يطمح في نشر الطريقة بعيدا وبشكل واسع، وجد طريق الصحبة بطيئة وبحاجة إلى وقت ونفقات وكان يفتقر إلى الاثنين. لهذا ادخل الخلوة الأربعينية لمدة اربعين يوما لكي يوفر التمرين المكثف لمريديه وخلفائه، طريقة عملية تعتبر تحديدا في الطريقة النقشبندية المجددية[٣٤٣].

مهما يكن في عام ١٢٣٣/٨ ١٨١٧ حصل الشيخ إسماعيل على أجازة العمل كخليفة للسيخ خالد. ولم يكن من الخلفاء العاديين، بل حصل على الخلافة المطلقة، وأمره الشيخ خالد بالعودة إلى شيروان ونشر الطريقة فيها وفي المناطق المحيطة بها[٣٤٤]. وبهذه المناسبة أعطاه السيخ خالد لقب

(القاهرة، ١٣١٣)، ص، ٨٦. انظر: محمد الخاني، البهجة السنية، (القاهرة، ١٣٠٣)، ص. ٣٠ وفيما بعد.

343 يمكن النظر الى مقالتي:
"Khalwa and Rabita in the Khalidi sud-order", (الخلوة والرابطة في الطريقة النقشبندية), Marc Gaborieux and al., Naqshbandiyyis (Istanbul-Paris, 1990), pp. 289-302.

344 ابن سليمان، ص. ٨٠؛
Makhmudbekov, "Miuridichekaia sekta na Kavaza", Shornik materialov dlia opisaniia mestnotei I plemen Kavokaza, XXIV (1898), p. 23.
إنني مدين للدكتور م، كرامر لنسخة من هذه المقالة وللدكتور اركادي بورسمان من جامعة حيفا لمساعدته في ترجمة هذه المقالة. وفيما يتعلق بالأجازة يمكن العودة إلى:
Xalilli, pp. 289-302.

سراج الدين[345]، كما فعل أيضا مع احد أقدم خلفائه الآخرين الشيخ عثمان طويلة[346].

انتشار الخالدية في داغستان

لم يكن الشيخ إسماعيل أول الشيوخ النقشبندية ممن يحملون هذه الطريقة إلى داخل قفقاسيا المعاصرة. هذا الفضل يعود إلى الشيخ الشيشاني منصور اوسورمة الذي ادخل النقشبندية إلى قفقاسيا المعاصرة[347]. حسب دراسة روسية، دخل الشيخ منصور في الطريقة في بخارى ولكن حسن القادري الداغستاني يذكر بأنه دخل الطريقة في

345 Makhmudbekov, p. 23.

346 حول الشيخ عثمان طويلة ينظر إلى:
Ferhad Shakely, "The Naqshbandi Shaykhs of Hawraman and the Heritage of Khalidiyya-Mujaddidiyya in Kurdistan", (شيوخ النقشبندية في هورامان وتراث الخالدية المجددية) Elisabeth Ozdalga (ed.), Naqshbandis in Western and Central Asia, (النقشبنديون في غرب ووسط آسيا), (Istanbul, 1999), pp. 89-100.

347 Alexandre Bennigsen and S. Enders Wimbush, Mystics and Commissars: Sufism in the Soviet Union, (المتصوفون والمفوضون: التصوف في الاتحاد السوفييتي) , (London, 1985), p. 18 and n. 23; M. Gammer, "The Beginning of the Naqshbandis in Dahgistan and the Russian Conquest of Caucasus", (بداية النقشندية في داغستان والغزو الروسي لقفقاسيا), Die Welt des Islams, XXXIV, 2, 1994, pp. 206-07 and n. 8; Zelkina, pp. 58...

الأراضي العثمانية، ويبدو أن وجهة النظر الأخيرة اقرب إلى الصواب[348].

حارب الشيخ منصور ضد الروس منذ أواسط عام ١٧٨٠ وحاول أن "يحث العشائر الجركسية من سكان قفقاسيا الغربية على النهوض" ضدهم، ولكن تم القبض عليه في عام ١٧٩١ ومات في السجن بعد عامين[349].

هكذا لم تستطع حركة الإمام منصور (كما تسمى في بعض الأحيان) أن تستمر في قفقاسيا واختفت النقشبندية عن المسرح القفقاسي خلال العقود الثالثة التالية، كما يذهب إلى ذلك بنكسن وومبوش[350]. في الحقيقة كان من الممكن للخالدية المناضلة أن تدخل المنطقة مع جهود الشيخ إسماعيل الذي بدأ عمله في محل ولادته، شيروان، بعد مرور مايقرب من جيل على اسر الشيخ منصور.

في غضون ذلك، وقعت شيروان تحت السيطرة الروسية. في عام ١٨٠٥ ارتضى مصطفى، خان شيروان، بالخضوع للسيطرة الروسية[351]. ولكن

---

348 Bennigsen and S. Wimbush, pp. 18, n. 22.

349 نفس المصدر.

Alexader Bennigsen, "Un mouvement populaire au Caucase du XVIIIe siècle: La "guerre sainte" du Shaykh Masur (1785-1794)" (حركة شعبية في قفقاسيا القرن الثامن عشر: "جهاد" الشيخ منصور (١٧٨٥-١٧٩٤), Cahiers du monde russe et sociétique, vol., 2, 1964, pp. 159-205.

350 Bennigsen and S. Wimbush, p. 19.

351 M. Gammer, Muslim Resistance to the Tsar : Shamil and the Conquest of Chechinia and Daghistan, (المقاومة الاسلامية للقيصر:شامل وفتح الشيشان وياغستان), (London, 1994), p. 6.

خلال صيف عام ١٨٢٠، هرب إلى إيران تخلصا من الضغوطات الروسية المستمرة. فتم ضم أراضيه أخيرا إلى المناطق الخاضعة للسيطرة الروسية وإعلانها كمنطقة روسية[٣٥٢]. هكذا وبعد ثلاثة أعوام من عودته من العراق وجد الشيخ إسماعيل بلاده تحت السيطرة الروسية المباشرة.

يظهر خضوع هذه المنطقة إلى السيطرة الروسية ضعف و عدم تماسك الجماعات الإسلامية في شمال وشمال شرق قفقاسيا. فالقوانين المحلية أكثر تأثيرا من قوانين الشريعة الإسلامية، والتقاليد العشائرية فيما يتعلق بالثأر كانت مسيطرة هناك وشرب المشروبات الروحية كان منتشرا إلى درجة كبيرة[٣٥٣]. باختصار كان هناك ارتخاء ديني مما جعل هذه الجماعات ضعيفة وغير قادرة على مواجهة السيطرة الأجنبية، دون الحديث عن المسيحية. كان الجواب على حالة كهذه هو العودة إلى الإسلام والى القيم والتقاليد الإسلامية النموذجية. (في حالة اليأس، مال الشيخ إسماعيل الحركاني إلى الهجرة نحو المدن الإسلامية المقدسة)[٣٥٤].

الخالدية التي حملها الشيخ إسماعيل إلى شيروان وداغستان كانت، كأمها النقشبندية المجددية، تشير إلى واجب المسلم المؤمن أن يتبع بدقة مبادئ الشريعة ويسير بحياته حسب السنة المحمدية. الطريقة النقشبندية، كما

---

352 John F. Baddeley, The Russian Conquest of the Caucasus (الغزو الروسي لقفقاس), (London, 1999), pp. 58, 139; Xalilli, p. 38.
353 Gammer, Muslim Resistance, p. 48.
354 الدركلي، نزهة الأذهان، ح، ٤٨.

كتب السرهندي، "يتطابق تماما مع طريق الصحابة"[355]. فهذا المثل المتكرر عادة في الأدبيات النقشبندية يشكل أمرا مركزيا في التعليم الخالدي، ويبدو أن الشيخ خالد كان يؤمن أن الأمة الإسلامية أصبحت ضالة. هكذا، فبدلا من إعادتها إلى الدرب المستقيم، يجب جلب فترة الرسول وأصحابه إلى الأمام كنموذج يقتذى به من قبل المسلمين[356]. وبتعبير آخر حمل انتشار الطريقة النقشبندية المجددية وفرعها الخالدي معه رسالة الإحياء الإسلامي. في الحقيقة، أينما وصل مبشرو الخالدية كانت تنبعث حماسة إسلامية ويزداد عدد المنضوين الى الشريعة.

استمر الشيخ إسماعيل في الدعوية إلى الخالدية في شيروان وداغستان خلال ثمانية أعوام. درب خلال هذه الفترة عددا كبيرا من المريدين، أكثرهم من قفقاسيا وكذلك من قازان ومنهم مسلمون آخرون من المناطق المسلمة في روسيا. "جعل الشيخ إسماعيل من شيروان مركزا لتعلم الطريقة النقشبندية" كما كتبه باديلي[357]. وجاء في كتاب طبع حديثا عن سيرته انه نظم عددا من النواب في الطريقة في داغستان[358]. ربما احد اشهر هؤلاء هو خاس محمد الشيرواني الذي درس في شبابه مع الشيخ

---

355 Yohnan Freidmann, Shaykh Ahmad Sirhindi, (الشيخ احمد السرهندي), (Montreal, 1971), p. 68.

356 Butrus Abu-Manneh, Studies on Islam and the Ottoman Empire in the 19th Century1826-1878, (دراسات في الاسلام والامبراطورية العثمانية في القرن التاسع عشر ١٨٢٦-١٨٧٨), (Istanbul, 2001), pp. 22...

357 Baddeley, p. 234.

358 Xalilli, p. 41.

محمد الياراغي الذي كان من الأساتذة المحترمين في داغستان في ذلك الوقت. فبعد أن أصبح خليفة للشيخ إسماعيل عاد إلى أستاذه القديم وادخله في الطريقة الخالدية. ثم رافقه في زيارة طويلة إلى الشيخ إسماعيل فمنح الشيخ الياراغي لقب الخليفة في الخالدية[٣٥٩]. وعلى ضوء دور خاص محمد الياراغي فيما بعد، خاصة في المساهمة في بناء الحركة المريدية، قد لا نبتعد عن الحقيقة كثيرا إذا قلنا بأن رسالة الشيخ إسماعيل قاد إلى تكوين انتعاش ديني اجتماعي وسياسي بين الجماعات المسلمة في قفقاسيا الشمالية خلال الربع الثاني من القرن التاسع عشر[٣٦٠].

وبتعبير آخر، إن انتشار الخالدية في شيروان وداغستان لم يكن مشابها لانتشار أية طريقة أخرى ولكنها حملت معها رسالة قوية حول العودة إلى درب وحياة يتطابقان مع أهل السنة وأصول الشريعة. باختصار، إن التعاليم الخالدية كانت صارمة في دعوتها إلى الالتزام بقواعد الشريعة ومحاربة الأخلاق المتدنية والكفر[٣٦١].

بعد ضم شيروان من قبل الروس، أصبح الشيخ إسماعيل الذي تلقى منذ ذلك الحين لقب مولانا[٣٦٢] كدليل على احترام مريديه، أصبح مركزا لحلقة من التابعين مكرسا للقضية الخالدية. وحين بدأت المشاكل تهب على داغستان وغبرتا في عام ١٨٢٥ ١٨٢٦، والتي اعتبرت من نتائج مواعظ

---

359 Zelkina, pp. 102-07 ; al-Durgili, p. 55 : Xalilli, pp. 41-5.

360 Baddeley, pp. 234, 237.

361 انظر إلى قسم التعاليم النقشبندية-الخالدية في مقالتي : دراسات عن الإسلام والإمبراطورية العثمانية في القرن التاسع عشر ١٨١٦-١٨٧٦، ص. ٢٢...

362 Makhmudbekov, Muslim Resistance, p. 22.

الشيخ محمد الياراغي[٣٦٣]، إلا أن السلطات الروسية كان لديها تقييما أحسن لهذه الحركة الدينية. إذ ابعدوا مندوبين من جماعة الشيخ إلى وسط روسيا إلا انه استثني من هذا القرار بسبب شعبيته في شيروان وربما، من حسن حظ أكثر، بسبب تدخل زوجة الخان السابق فاطمة (كولنندام خانم)[٣٦٤]. ولكن بعد فترة قليلة (١٢٤٢/١٨٢٦-١٨٢٧) "اجبر على الهجرة إلى تركيا"، الأناضول، ولم يعد بعد ذلك إلى قفقاسيا أبدا[٣٦٥]. بقي تراثه كجزء من التاريخ الاجتماعي والتاريخ الديني لداغستان، إلا أن هذا يخرج عن موضوع هذه المقالة خاصة وان عددا من المقالات نشرت حديثا حول هذا الموضوع[٣٦٦].

الشيخ اسماعيل في الاناضول

يبدو انه كان سياسة متبعة لدى الروس كلما غزوا منطقة مسلمة وواجهوا اضطرابات فانهم يضغطون على النخبة المسلمة لاضطرارها على الهجرة. هكذا حين احتلوا القرم وبعد ذلك بقليل ضموها الى روسيا

---

363 Gammer, Muslim Resistance, p. 34; Encyclopedia of Islam, (الموسوعة الإسلامية), 2, IX, p. 487.

364 Xalilli, pp. 38-45 ; Baddeley, p. 234 ; Makhmudbekov, p. 23.

365 Vassaf, II, 372 ; Baddeley, p. 234 ; Gammer, Muslim Resistance, pp. 39-40.

366 حول السلسلة الصوفية للشيخ إسماعيل في داغستان والشيشان انظر إلى: جمال الدين الداغستاني الغازيغم، الآداب المرضية في الطريقة النقشبندية،(سان بطرسبورك، ١٩٠٥)، ص. ٨٠-٨١.

(١٧٨٣) هاجر عدد كبير من افراد الطبقات العليا من التاتار الى الاراضي العثمانية حيث استقروا في مدن الاناضول. وتم اتباع نفس السياسة حين احتل الروس المناطق المسلمة من قفقاسيا خلال القرن التاسع عشر. لذلك نجد ومنذ أواخر القرن التاسع عشر جماعات مهاجرة من القرم وداغستان وشيروان وفيما بعد من الشيشان وقفقاسيا مستقرة في مدن الأناضول وأريافها. فحسب أكثر من تقدير واحد قد وصل في عام ١٨٦٤ عدد المهاجرين إلى الأناضول فقط عدة مئات من الألوف[٣٦٧].

بعد طرده من شيروان، استقر الشيخ إسماعيل في البداية في آهسكا على الساحل الأناضولي الشرقي من البحر الأسود. ولكن حينما احتل الروس المنطقة خلال حرب عام ١٨٢٨-١٨٢٩[٣٦٨] انتقل إلى اماسيا في منطقة الوسط الشمالي من أناضوليا وبقي فيها أربعة أعوام. حسب خليللي، يبدو أن عددا مهما من مريديه التحقوا به هناك[٣٦٩]. وبعد ذلك توجه إلى سيواسة جنوب شرق اماسيا وبقي هناك تسع سنوات ينشر خلالها التعاليم

---

367 J. McCarthy, Muslims and Minorities: The Population of Ottoman Anatolia and the End of the Empire, (المسلمون والأقليات: سكان أناضول العثماني ونهاية الإمبراطورية), (New York, 1983), p. 2; Kemal H. Karpat, Ottoman population 1839-1914, (السكان العثمانيون ١٨٣٩-١٩١٤), (Madison, 1985), pp. 57, 65...; Ahmet Cevat Eren, Turkiyéde Goç ve Goçmen Meseleri (Istanbul, 1966), pp. 38, 63...

368 Ahmet Rasim, Osmali Tarihi, (التاريخ العثماني), vol. 4 (Istanbul, 1328), pp. 1861-62.

369 Xelilli, pp. 46-7.

الخالدية. إي عام ١٨٤١ عاد بصورة دائمة إلى اماسيا ومات هناك في شهر آب من عام ١٨٤٨[٣٧٠]. وفيما يتعلق بالسؤال فيما إذا كان قد استمر في علاقاته مع تابعيه في قفقاسيا فان المسألة لا زالت مفتوحة للمناقشة.

لا نعرف كيف عاش الشيخ إسماعيل في الأناضول. إجمالا زاد السلاطين العثمانيون مساعداتهم للشيوخ الصوفيين. ولكن خلال الثلاثينات من القرن التاسع عشر كانت الدولة مشغولة بمشكلة محمد علي ومن المشكوك فيه أن يكون قد حدث شيء جديد يسهل للشيخ الحصول على مثل هذه المساعدة. على أي حال، ما أن بدأت هذه المشكلة تقترب من نهايتها وبعد نهوض السلطان عبد المجيد، يبدو أن الشيخ إسماعيل استغل الفرصة لطلب منحة من قبل الدولة وحصل في شهر آذار عام ١٨٤٠ على ٢٠٠ قرش كمخصصات شهرية "مقطوعة من دخل الجزية" المستقاة في منطقة سيواس[٣٧١]. وتم إعطاء مخصصات في نفس الفرمان إلى شيوخ آخرين من أناضوليا الشرقية[٣٧٢].

خلال سنوات مهنته التي امتدت ثلاثين عاما كشيخ خالدي، حافظ الشيخ إسماعيل على ولائه للشيخ خالد وتعاليمه، بفارق وحيد، حين كان لا يزال في شيروان. إذ بعد حصوله على نجاح كبير في مهمته في مناطق

---

370 ابن سليمان، ص. ٨٠؛
Abdiolu Husameddin Yaşar, Amasiya Tarihi, (تاريخ اماسيا), vol. 1, p. 202.
371 Başbakanlik Osmanli Arşivi, Dahiliyye Iradeleri, (الارشيف العثماني للقرارات الداخلية), no. 466.
372 نفس المصدر، الملاحظة رقم ٤٤٦/٣.

قفقاسيا الشمالية وبعد أن سمح لعدد من كبار النواب في تمثيله كخلفاء ربما أحس بأنه يستحق مكانا بين الشيوخ الكبار في الطريقة. هكذا اخذ يطلب من مريديه أن يقرنوا صورته (بصور الشيوخ الكبار في الطريقة أثناء تطبيق ذكر السلسلة)، صورته أولا، قبل صورة الشيخ خالد، على العكس من التوجيهات المدونة. كانت هذه الخطوة في التقاليد الصوفية تعبر عن الرغبة في الانفصال من الطريقة الأم (الخالدية) وتأسيس طريقة باسمه. وعندما وصل الأمر إلى مسامع الشيخ خالد كتب رسالة إلى الشيخ إسماعيل يهدده فيها بالطرد من الطريقة إذا استمر في ذلك السلوك (كان هذا مشابها لما فعله مع خليفته في اسطنبول عبد الوهاب السنوسي). إلا أن الشيخ إسماعيل بعد وصول الإنذار تراجع عن سلوكه وبقي على ولاءه لشيخه إلى نهاية حياته، حتى بعد وفاة الشيخ خالد (انظر إلى رسالته في ملحق هذه المقالة)[٣٧٣].

عاش الشيخ إسماعيل أكثر من عشرين عاما بقليل في الأناضول ومات في اماسيا في شهر رمضان ١٢٦٤/آب ١٨٤٨. وبنى ابنه محمد رشدي على قبره ضريحا ومسجدا (١٨٦٩ ١٨٧٠)[٣٧٤]. وأصبح قبره مزارا للعديد من تابعيه.

---

[373] محمد الخاني، البهجة السنية ص. ٤٤ ٥؛ وانظر إلى مقالتي المشار إليها في الملاحظة رقم ١٤ فيما سبق، ص. ٢٩٦ وما بعد. ولنص الرسالة انظر إلى م. اسعد صاحبزادة، بغية الواجد في مكتوبات حضرة مولانا خالد (دمشق، ١٣٣٤/١٦ ١٩١٥) ص. ١٧٤ ٧٧.

[374] ابن سليمان، ص. ٨٠؛
Amadiya il Yilligi,(Amasiya, 1967), 192.

كان للشيخ إسماعيل أربعة أبناء. ولد أولهم، عبد الحميد، في شيروان ولكنه مات في اماسيا في عام ١٨٤٦ حيث كان أبوه لا يزال على قيد الحياة. والثاني، محمد رشدي، معروف في التاريخ العثماني تحت اسم عائلة شيروانيزادة، ولد في اماسيا في ١٢٤٥/١٨٢٩ ١٨٣٠ حوالي بعد عامين من هجرة أبيه. درس العلوم الدينية وفي الثانية والعشرين من عمره استمر في دراساته في اسطنبول وأصبح تلميذا لدى العالم المشهور فيدانلي مصطفي أفندي. بدعم من احد كبار الميالين إلى النقشبندية المجددية، عارف حكمت بك، عيهل الإسلام، دخل محمد رشدي أولا في الرتب العلمية وأصبح مدرسا في مدرسة بايزيد. في بداية الستينات وبنصيحة من فؤاد باشا انتقل إلى الملكية (أي الخدمية المدينة). وبعد فترة قليلة أرسل إلى دمشق كحاكم عام ومن هناك تم ترفيعه في عام ١٨٦٥ إلى رتبة وزير الهبات. وفي عام ١٨٧٢ تم تعيينه من قبل السلطان عبد العزيز في منصب الوزير الأكبر حيث ظل فيه ما يقرب من عشرة أشهر. مات كوالي (حاكم عام) للحجاز بعد ذلك بأعوام[٣٧٥].

ولد احمد هولوسي، الابن الثالث للشيخ إسماعيل، في سيواس ودرس العلوم الدينية أيضا وأصبح عالما. ودخل السلك الرسمي ووصل إلى رتبة عالية كقاض في استانبول (١٨٧٤) وتم ترفيعه إلى رتبة قاضي عسكر في الأناضول. وأصبح أيضا عضوا في تحرير *المجلة*. كان احمد هولوس احد العالمين الذين قادا الحركة الثائرة ضد الوزير الأعظم محمود نديم في

375 M. K. Inal, Son Sadriazamlar, vol. 1, pp. 436... ; Ahmed Lutfi, Vak'a-Nuvis Ahmed Lutfi Effendi Tarihi, CXV (Ankara, 1993), p. 110.

شهر مايس من عام ١٨٧٦. مما أدى إلى إقالة الوزير الأعظم وبداية الحوادث التي قادت إلى إقصاء السلطان عبد العزيز[٣٧٦]. بعد وصول السلطان عبد الحميد الثاني إلى السلطة أرسل احمد هولوسي في مهمة إلى أفغانستان (١٨٧٧). وإثناء عودته وقبل وصوله إلى اسطنبول تلقى رسالة تعيينه كنائب (حاكم شرعي محلي) في دياربكر (١٨٧٨). وبعد انتهاء خدمته أمر بالبقاء في اماسيا حيث مات بعد ذلك بتسع سنوات[٣٧٧]. ومثل إخوانه الكبار، عمل مصطفى نوري، الابن الرابع للشيخ إسماعيل، في الوظائف الحكومية وأصبح موظفا كبيرا في الميزانية في اسطنبول حيث مات في عام ١٨٩٧[٣٧٨]. وبتعبير آخر، فانه رغم كون الشيخ إسماعيل مهاجرا وفي هذا عامل تنقيص، إلى انه تم قبول أبناءه في المرتبات العثمانية في الفترة الأخيرة للتنظيمات، وهذا يشكل ربما علامة على الاحترام الذي كان يتمتع به الشيخ إسماعيل من قبل الإدارة العثمانية.

---

376 Mahmud Celaluddin, Mir'at al-Hikmat, 3 vols. (Der Saadet, 1326), vol. 1, p. 92.

377 حول احمد هولوسي يمكن النظر إلى:

'Türk Diyar Vakfi', Islam Ansiklopedisi, vol. 2 (Instanbul, 1989), p. 90: 'Sicilli Osmani', vol. 1, p. 372.

378 Xalilli, p. 48 ; Vassaf, II, p. 372.

الخلاصة

لم يصلنا شيء مما كتبه الشيخ إسماعيل. ولكنه كان المبعوث الأول لنشر الخالدية في داغستان. فبالرغم من ان الفترة التي قضاها في نشر تعاليم الخالدية هناك فان مهمته لاقت نجاحا سريعا وحركت شعوب تلك المناطق بنظرة جديدة حول النضال الديني والضعف الأخلاقي وحاولت توحيد القبائل المختلفة في نضال طويل ضد السيطرة الروسية.

في الحقيقة كان هدف نشر الخالدية في داغستان هو تعميق الشريعة في الحياة العامة وجلب النهضة الروحية إلى الجماعات المسلمة هناك، وليس إثارة الجهاد. جاءت الدعوة إلى الجهاد بعد الاحتلال الروسي لتلك المناطق. ليس هناك ما يدل على أن الجهاد في منطقة شيروان جاء بمبادرة من الشيرواني نفسه. لا يبدو لنا أن هناك مصدرا موثوق به يعزو ذلك إليه. وفي الواقع كان في خارج البلاد قبل بداية ذلك. كما كان يفهمه أتباع الطريقة، كانت التعاليم الخالدية لا تترك لهم الخيار ولكن الدعوة إلى الجهاد تمت من قبل الحركة المريدية التي كانت في البداية قد تم تنظيمها من قبل خلفاء الشيخ إسماعيل.

لا نملك إلا القليل من المعلومات حول نشاطات الشيرواني في محل أقامته الجديد في الأناضول الوسطى. تؤكد المصادر الخالدية على انه كرس في الفترة الأولى نشاطه للعمل، ويبدو ان المصادر العثمانية غير مبالية به. ليس مؤكدا انه أسس الزاوية في اماسيا. فالمخصصات الشهرية التي قطعتها الخزينة كانت تكفي بصعوبة لمصاريفه الخاصة. والضريح والجامع الذين يحملان اسمه تم بناؤهما من قبل ابنه محمد رشدي باشا

في عام ١٨٦٩-١٨٧٠، بعد أن وصل إلى مرتبة عالية في اسطنبول. حين مر المفتي السابق لبغداد محمود شهاب الدين الالوسي باماسيا في طريق عودته إلى بلاده، كان نزل في بيت احمد الهولوسي، ابن الشيرواني. وحين سجل الالوسي ذلك بعد سنوات لم يشر إلى صهر الشيخ. "عيسى الشيرواني كأستاذ متقدم في المدينة"[٣٧٩]. على أية حال يبدو أن إقامة الشيرواني هناك قد جلبت العديد من المهاجرين من شيروان، وكما يبدو أصبح عدد منهم من أتباعه. ولم يمنح إجازة إلا لعدد قليل منهم. كان واحد منهم صهره والآخر حمزة نكري الذي خلفه وسار على خطاه خلال الجيل الذي من بعده"[٣٨٠]. ولكن الشيخ إسماعيل لا يزال في الذاكرة في قفقاسيا كما يظهر ذلك في سيرة حياة مختصرة تم إصدارها حديثا عنه بالآذرية التركية (٢٠٠٣)[٣٨١].

أيا كان، فان سلسلة خليفته خاس محمد استمر رغم القمع الروسي. وان احد تابعيه هاجر إلى دمشق في حوالي عام ١٩٢٥ بعد أن قضى عددا من السنين في البورسة. هناك درب الشيخ ناظم القبرصي، مؤسس فرع

---

379 محمد شهاب الدين الالوسي، نشوة المدام في العود إلى مدينة السلام (بغداد، ١٢٩٣)ة ص. ١٤-١٦.

380 حول حمزة نيكري انظر إلى:

Abdurrahman Memiş, Halidi Bagdadi... ve Anadoluda Halidilik (Istanbul, 2000), pp. 166-167 : M. K. Inal, Son Asir Türt Şairleri, vol. II, (Istanbul, 1969), pp. 1200...

381 Fariz Xalilli, انظر إلى الهامش رقم ٥

الحقانية في الطريقة والنشيطة حاليا بشكل خاص بين أبناء الجاليات المسلمة في العديد من البلدان الغربية"[٣٨٢].

ترجمها عن الانكليزية:

د. هلكوت حكيم

---

[382] حول ناظم القبرصي انظر إلى:

Tayfun Atay, Bati'da Bir Nakşi Cemaati Şayh Nazim Kibrisi Öneği (Istanbul, 1996), pp. 72-73;

عدنان م. القباني، الفتوحات الحقانية (بدون تاريخ، ص. ٢٨٣-٣٤٧).